MAXIMILIAN BECK

PSYCHOLOGIE

WESEN UND WIRKLICHKEIT DER SEELE

P. E 1365

LEIDEN 1938
A. W. SIJTHOFF'S UITGEVERSMAATSCHAPPIJ N.V.

04
ZZWX 42128

Printed in Holland
Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1938 by
A. W. SIJTHOFF'S UITGEVERSMIJ N.V. — LEIDEN

57.69

INHALTSVERZEICHNIS.

ERSTER TEIL: ICH UND GEIST.

Seite

VORBEMERKUNG: GRUNDPROBLEME DER PSYCHOLOGIE . . 1

ERSTES KAPITEL: HETEROGENITÄT VON SEELE UND BEWUSSTSEIN 3

§ 1. DREI FALSCHE IDENTIFIZIERUNGEN 3

§ 2. WAS IST BEWUSSTSEIN? 4

a) Bewußtsein ist seinem Wesen nach Erkenntnis durch Schauen 4

1) *Objektivität* jeden Bewußtseinsinhaltes . . . 7

2) *Transzendenz* des Bewußtseins 8

3) Bewußtsein ist *Schauen* eines Gegebenen . . 10

b) Phänomene und Theorien, die der These „Bewußtsein = Erkenntnis durch pures Schauen eines Gegebenen" entgegenstehen 14

1) Vermeintliche Nichtexistenz gewisser Bewußtseinsinhalte 15

2) Schauen begründet ohne Verbindung mit Setzungsakten nicht zureichend das Phänomen Erkenntnis. Idealität der „Bewußtseinsinhalte" und Realität des durch sie hindurch vermeinten Erkenntnisgegenstandes 17

3) Anschauung ohne Intentionalität ist kein Bewußtsein 21

c) Das Bewußtseinssubjekt 24

§ 3. HETEROGENITÄT VON SEELE UND BEWUSSTSEIN . . . 26

a) Das Schauen des Geistes ist kein Tun und kein Akt, sondern ein Sein 26

b) Verschiedenheit des Bewußtseinssubjektes(Geistes) vom Subjekt seelischer Akte (individuellem Ich) 27

c) Bewußtsein ist kein komplexes Konstitutionsphänomen seelischer Akte, sondern elementares Empfangend- und Schauendsein 28

d) Unableitbarkeit der seelischen Differenzen aus dem generellen Wesen Bewußtsein 28

e) Unbewußtheit des Seelischen und die Theorien vom „unbewußten Bewußtsein" 30

Seite

1) Nichtunbewußtes Bewußtsein = reflektiertes Bewußtsein 33
2) „Bewußtheit" = aktiv-willentliches Bewußtsein 34
3) „Verdrängung" ist keine Verdrängung des Bewußtseins, sondern blinder seelischer Haltungen 35
4) Verwechselung des unbewußten Seelischen mit Ursachen oder Wirkungen des Seelischen („Dispositionen" und „Residuen") 38
5) Unbewußt = ungegenständliches, unmittelbares Sein des Bewußtseinsstroms 38

ZWEITES KAPITEL: DAS WESEN DER SEELE . . 45

§ 1. Auseinandersetzung mit § 37 der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie etc." von Husserl 46

§ 2. Das Wesen der seelischen Intentionalität. Erstes Auftauchen des Problems: Wie sind die Gegenstände seelischen Verhaltens einem an sich bewusstseinslosen seelischen Ich „gegeben"? 57

§ 3. Seelenhaltungen als qualitativ elementare Richtungsbestimmtheit 63

DRITTES KAPITEL: DAS SEELISCHE SUBJEKT . . 68

§ 1. Exkurs über das Wesen der Biographie . . . 70
§ 2. Analyse des Ichwesens 76
a) Gleichsam mathematische Konstruktion des Ich 77
b) Erste Konfrontation mit der Erfahrung 79
c) Ein fundamentales Kapitel Metaphysik über ideelle („logische") Allbezogenheit des Einzelrealen. (*Leibnizens* Monadenlehre und *Hegels* Logik des Realen) 88
d) Das Ich als mikrokosmisches Lebewesen . . . 98
e) Zweite Konfrontation mit der Erfahrung . . . 105
f) Introspektion des Ich 108
g) Das Ich als positives Nichts (Indifferenz kosmischer Fülle) 110
h) Die bewußtseinsheterogene rein seinsmäßige Erlebnisbeziehung (Intentionalität) des Ich zur Welt 117

ZWEITER TEIL: DIE SEELISCHE WIRKLICHKEIT.

VIERTES KAPITEL: DIE SEELISCHEN QUALITÄTEN 119

§ 1. „Sinnliche Qualitäten" und Stimmungsqualitäten . . 119
a) Sinnliche Qualitäten 121
b) Stimmungsqualitäten 125

Seite

§ 2. Aktqualitäten 129
a) Akte des Denkens 132
1) Wahrnehmung und Vorstellung 132
2) Einstellung 135
3) Bereitschaft 136
4) Aufmerksamkeit 137
5) Denken (im prägnanten, eigentlichen Sinne) . 139
α) Das „Haben" der Gedanken (Sachverhalt, formaler Gegenstand und materiale Wirklichkeit) 139
β) Anschauung und Gedanke (Die analytische und Einsicht begründende Funktion der Gedanken) 143
γ) Begriff und Idee 152
δ) Seelischer Denkakt und bewußtseinsmäßiges „Haben von Gedanken" 154
ε) Seelische (reine) Denkakte 157
ζ) Vom eigenständigen und ewigen Sein *aller* Gedanken (auch der falschen und belanglos zufällige Tatsachen betreffenden Urteile, auch der Fragen, Befehle etc. 160
η) Hegels Phänomenologie des Geistes . . . 167
ϑ) Verhältnisse der Analogie, Einstellung, Motivation und Imprägnierung zwischen Gedanke und seelischem Denkakt 170
b) Gesinnungen und Affekte 171
1) Beiden gemeinsam: Bezogenheit auf Werte . 171
2) Der Unterschied von Gesinnung und Affekt demonstriert an blindem Liebesaffekt und geistig motivierter Liebesgesinnung 174
3) Liebesaffekt als Blicköffner für objektive Werte . 176
c) Streben und Wollen 177
1) Streben und Wollen sind Haltungen 177
2) Verschiedenheit des Strebens vom Wollen. . 179
α) Verschiedenheit der Haltung 179
β) Verschiedenheit des Verhältnisses zu Bewußtsein und Ich 181
3) Freiheit des Wollens 183
4) Wollen und Tun 184
5) Tun 186
α) Die Haltung des Tuns 186
β) Wirken = „Zaubern" 188

FÜNFTES KAPITEL: DAS LEBEN (DER ENTWICKELUNGSDRANG) DER SEELE 191

§ 1. Drang und Leben 191

Seite

§ 2. Charakter („Grundwille") und Kreisläufigkeit des „Wohlan, noch einmal!" des Seelenlebens . 196

§ 3. Metaphysischer Exkurs über die Wiedergeburt (Ring der Wiederkunft) 200

SECHSTES KAPITEL: PROBLEM DER GEGENSTANDSGEGEBENHEIT FÜR EIN BLINDES ICH. (INTENTIONALE BEZOGENHEIT) 205

§ 1. Die geistige Aktdurchdrungenheit 205
a) Subjektsdreiheit des Menschen 205
b) Verhältnis von Bewußtsein und Intentionalität . . 207

§ 2. Das Problem der Objektgegebenheit für ein blindes Individualwesen 212
a) Instinkt 213
b) Das Erkenntnisanaloge der Intentionalität . . . 220
1) Fensterlose Monade und prästabilierte Harmonie 220
2) Absolute Wahrheit des Satzes „Jeder ist seines Schicksals Schmied" 226

SIEBENTES KAPITEL: DAS GEFÜHL 230

§ 1. Gefühl = unmittelbares (bewusstseinsloses) Sichselbsthaben des Ich 230

§ 2. Selbstbejahung (Freude) im Gefühl 231

§ 3. Ahnungsvermögen des Gefühls 233

§ 4. Intentionalität des Gefühls (Freude über oder wegen etwas) und seelischer Lebensdrang 237

§ 5. Der immanente Gegenwartscharakter des Gefühls 240

ACHTES KAPITEL: DIE REALITÄT ODER LUST („FREUDE") DER SEELE 244

§ 1. Der Lustcharakter seelischer Kindheits- und Jugendleiden in der Erinnerung 244

§ 2. Der Lustcharakter seelischen Leids für das göttliche Auge und in der Dichtkunst . . . 247

§ 3. Der Lustcharakter seelischen Leids im „Masochismus", in Sentimentalität und Melancholie (vom Optimismus „pessimistischer" Philosophie und vom Pessimismus des „optimistischen" Positivismus 248

NEUNTES KAPITEL: DIE AKZENTUIERUNG DER SEELISCHEN REALITÄT IN DER NORMALEN FREUDE 251

Seite

§ 1. Seltenheit und Schwierigkeit der Wahrnehmung seelischer Realität 251

§ 2. Das der seelischen Entwickelungswirklichkeit nachhinkende Bewusstsein 253

§ 3. Unterschiede objektiver Realitätsfülle des Seelischen. (Kitschige Freuden und die Freuden der „Fleurs du mal") 254

ZEHNTES KAPITEL: IRREALITÄT DES LEIDS . . 257

ELFTES KAPITEL: IRREALITÄT SEELISCHER KRANKHEITEN. UNSTERBLICHKEIT DES IRREALEN ICHWESENS 261

§ 1. Absolute Intaktheit des Geistes bei sogenannten „Geistesstörungen" 261

§ 2. Der Krampf der Seele 262

§ 3. Die Unsterblichkeit („ideelle Existenz") des irrealen Ichwesens 264

§ 4. Persönliche Unsterblichkeit als ausserpsychologisches — ethisches — Problem 264

VORBEMERKUNG.

Grundprobleme der Psychologie.

An den Anfang dieses Buches die erstaunliche Feststellung: *Das Wesen des Seelichen selbst* in seiner ureigensten Reinheit, in seiner völligen Unvergleichlichkeit hat man *wissenschaftlich* überhaupt noch gar nicht gesehen. Denn Seele ist absolut verschieden vom *Leben des Leibes*. Und Seele ist absolut verschieden vom *Bewußtsein*. Zu beiden aber hat man bisher das Seelische in stellvertretende Beziehung gesetzt, ja man hat es geradezu damit identifiziert. Und so ist von vornherein der Weg zur wissenschaftlichen Klärung des Wesens der Seele selbst versperrt.

Wie aber könnten ehrlichste und scharfsinnigste Geister Opfer solcher Irrwege geworden sein, wenn die Verführung dazu nicht in der zu erkennenden Sache selbst gelegen hätte? Eine Psychologie also, deren Fundament die Einsicht von der absoluten *Heterogenität* des seelischen vom leiblichen Leben einerseits und vom Bewußtsein andererseits ist — eine solche Psychologie wird sich nicht mit der Aufdeckung jener Evidenz begnügen können. Auch nicht mit dem Nachweis, daß alle Phänomene, die jene fälschliche Identifizierung begründen, sich auch bei Aufrechterhaltung jener Grundeinsicht restlos erklären lassen. Eine besondere Aufgabe dieser Psychologie muß es vielmehr sein, die wirklichen *Beziehungen*, die Seelisches mit Leben und Bewußtsein in der Tat verbinden, deren innige Verwachsenheit und wechselseitige Beeinflussung möglichst deutlich aufzuzeigen. Denn nur so wird offenbar, daß schwerwiegende sachliche Gründe für dauernde Verwechselung, fälschliche Identifizierung und Unterschiebung von Leben und Bewußtsein mit Seelischem, resp. für Seelisches tatsächlich bestehen.

Jeder *kennt* seelische Phänomene. Jeder kennt Phänomene des Lebens und das Phänomen Bewußtsein: Unwahrscheinlich, daß einer auch nur halbwegs genauen Beobachtung die Einsicht in das, was wir als das Wesen des Seelischen herausanalysieren werden, entgangen wäre und seine Heterogenität von Leben und Bewußtsein als selbstverständliche Konsequenz jener Einsicht — unwahrscheinlich jener Irrtum der Erkenntnis, wenn es nicht tatsächlich und objektiv eine außerordentlich innige *Durchdringung* von seelischen Phänomenen mit Phänomenen des Lebens und mit Bewußtsein gäbe. Das Produkt dieser innigen Durchdringung ist die Einheit dessen, was im prägnanten Sinne „Inneres" oder

„Innenleben" genannt wird. Schwieriger als die Analyse dieses „Innenlebens", schwieriger noch als die Description seiner Synthese ist das Verständnis seiner S t r u k t u r. Denn gleich zu Beginn taucht hier eine von vornherein *widersinnig* anmutende Feststellung auf: Die Feststellung, daß das „Innenleben" d r e i wesensverschiedene „Subjekte" zu Trägern hat, nämlich das leibliche Lebewesen, das seelische Ich und das Bewußtseinssubjekt oder den Geist. Keines von diesen dreien kann, wie sich genauer Beobachtung und Wesenseinsicht offenbart, Eigenschaft, Accidenz, Attribut oder Funktion sein. Jedes ist ein *substanzielles Wesen.* Leben, Seele, Bewußtsein sind ohne die ihnen entsprechenden spezifischen Subjekte (Lebewesen, Ich, Geist) nicht möglich. Und nur diese Subjekte vermitteln die Synthese des „Innenlebens". Keine *direkte* Beziehung besteht zwischen Leben einerseits und seelischem Ich andererseits. N u r das Lebewesen lebt leiblich (weder das seelische Ich noch der Geist). N u r das seelische Ich lebt seelich (weder das leibliche Lebewesen noch der Geist). N u r der Geist hat Bewußtsein (weder das seelische Ich noch das leibliche Lebewesen): Das alles sind Ergebnisse spezieller Analysen.

Die dennoch bestehende Synthese des Innenlebens kann also nur durch direkte Synthese dreier verschiedener Subjekte vermittelt werden. Demgegenüber steht aber doch die unerschütterliche Überzeugung, daß es nur e i n e n Träger eines Innenlebens gibt, die Überzeugung, daß jeder Mensch nur e i n Subjekt ist. Als allen Widersinns Gipfel erscheint es, einen Menschen als Synthese von drei verschiedenartigen Subjekten anzusehen!

Solcher Art sind die psychologischen Grundprobleme. Es leuchtet ein, daß ihnen gegenüber alle Probleme betreffend die s p e z i e l l e n Weisen des Seelischen, secundären Grades sein müssen. Im übrigen liegt es nahe, zu hoffen, daß mit der Entdeckung eines homogenen seelischen Grundwesens die Schwierigkeiten, die das Problem der Differenzierung in seelische Arten bisher bot, gegenstandslos werden. Denn wahrscheinlich erwuchsen diese Schwierigkeiten bloß aus der irrtümlichen Voraussetzung, in das seelische Grundwesen, dessen natürliche Arten man zu finden bestrebt war, ein ihm durchaus Fremdes und Heterogenes — das Bewußtsein oder gar das leibliche Leben — mit hineinzunehmen.

Der Gang der Untersuchung wird nun durch die Notwendigkeit vorgeschrieben, diejenige Überzeugung, die bisher für die selbstverständlichste galt, zuerst zu erschüttern: Die Überzeugung von der Identität von Bewußtsein und Seele.

Es ist bemerkenswert, daß auch die fälschliche Identifizierung von Seele und leiblichem Lebensprinzip ursprünglich auf der Identifizierung von Seele mit Bewußtsein beruhte: Sofern man nämlich das leibliche Leben als das Tun eines Subjekts oder einer Kraft auffaste, die den Zweck dieses Tuns irgendwie *bewußt* „in sich hatte" (Entelechie).

ERSTER TEIL: ICH UND GEIST.

I. KAPITEL.

Heterogenität von Seele und Bewusstsein.

§ 1. Drei falsche Identifizierungen.

Wird die Frage nach dem allgemeinen Wesen aller seelischen Erscheinungen gestellt, die Frage nach jenem Allgemeinen, durch dessen bloße Differenzierung sich die Verschiedenheiten des Seelischen ergeben sollen, dann wird geantwortet: Bewußtsein ist das allgemeine Wesen des Seelischen, Bewußtsein ist die allgemeinste Gattung aller seelischen Sonderarten. Alle seelischen Erscheinungen werden für besondere Bewußtseinsweisen erklärt.

Bei der genaueren Präzisierung dieser Behauptung werden in der Regel die drei verschiedensten Gesichtspunkte durcheinander gebracht.

a) Einmal meint man die Identifizierung von Seele und Bewußtsein in dem Sinne, daß man geradezu erklärte: Das Sein der seelischen Phänomene sei nichts anderes als ihr Bewußtwerden. Das seelische Sein *erschöpfe* sich seinem Wesen nach im Bewußtsein. Also: Nur, indem man ein Bewußtsein hat, erlebt man seelisch. Im Wesen beispielsweise des Gefühls liege es, ein unmittelbares *Wissen* um den Zustand des seelischen Subjekts, d.i. des Ich zu sein. Im Wesen der Wahrnehmung liege es, etwas unmittelbar selbst („leibhaftig") gegenständlich zu wissen und nichts anderes als eben dieses Gegenständlich-wissen zu sein.

Für diesen Standpunkt ist nichts so kennzeichnend, als daß er mit der Anerkennung des Bestehens eines „seelischen *Un*bewußten" sich selbst aufgeben müßte. Und eigentlich wird bei dieser Identifizierung von Seele und Bewußtsein nicht ausgesprochenermaßen das beiderseitige *Wesen* identifiziert, als vielmehr die *Existenzweise* des Seelischen für Bewußtsein erklärt. Immerhin ließe sich noch auf diesem Standpunkte die Ansicht aufrechterhalten, daß jedes Seelische als Seelisches eine ganz eigenartige generelle *Bestimmtheit* sei, der nur die Möglichkeit mangele, *tatsächlich Existenz* zu haben, *ohne* eo ipso bewußt zu sein. Etwa so wie man auf analogem Gebiete der Ansicht sein kann, Rot und Blau seien ihrer Bestimmtheit nach Farben, — außerdem existierten sie tatsächlich nur als Ausgedehntes.

b) Statt dessen könnte man aber auch der Behauptung: „Alle Farben sind *tatsächlich* ausgedehnt" die Behauptung unterschieben: „Alle Farben sind *notwendig*, d.i. ihrem Wesen nach ausgedehnt." Und aus dieser Behauptung könnte man das Recht herleiten wollen, *Farbe* als eigenartiges, sich in Rot, Blau etc. differenzierendes Gattungswesen zu streichen und zu behaupten: Rot, Blau etc. sind die Differenzierungen des Gattungswesens — *Ausdehnung!* Die analoge Behauptung ist in der Tat der Sinn jener Identifizierung von Seele und Bewußtsein, in welche die vorhin erwähnte meist hinüberspielt: Es wird das Seelische nicht als besonderes *Was* gelten gelassen, das *außerdem* noch *faktisch ist, nur* indem es gewußt wird. Nicht hat das Seelische bloß die Existenzweise: Bewußtsein. Sondern Bewußtsein wird derart dem Wesen des Seelischen gleichgesetzt, daß die Bestimmtheiten des Seelischen nichts anderes sein müßten als bloße Abwandlungen oder Differenzierungen des Bewußtseins.

c) Die Identifizierung von Seele mit Bewußtsein erfolgt auch auf dem Umwege einer vorangegangenen Identifizierung von Bewußtsein mit gewissen seelischen Gegebenheiten (z. B. Akten des Setzens, Zielens, Meinens, Akten der Synthese). Zuerst wird erklärt: Bewußtsein ist nichts anderes als „Etwas Meinen". Sodann versucht man nachzuweisen, daß alle oder die „eigentlichen", die „reinen" seelischen Phänomene Akte des Setzens, des Meinens oder Akte der Synthese oder dergl. sind: Was solchen Versuchen widersteht, wird aus der eigentlichen Psychologie hinausgewiesen und für ein dem Seelischen transcendentes x oder für ein dem Seelischen immanenter Fremdkörper (Chaos, Materie, Hyle) erklärt. Günstigstenfalls wird es als das „Unbestimmte", „Aufgegebene", als problematisches Residuum einer systematisch auf jene Formeln gebrachten Psychologie irgendwo liegen gelassen. Schließlich hat man es leicht, ein derartig zurecht konstruiertes Seelisches mit dem, was man Bewußtsein nennt, zu identifizieren.

§ 2. Was ist Bewusstsein?

a) *Bewußtsein ist seinem Wesen nach Erkenntnis durch Schauen.*

Voraussetzung einer gründlichen Widerlegung aller Identifizierungsversuche von Seele und Bewußtsein ist es, sich einmal klare Rechenschaft davon zu geben, was Bewußtsein denn eigentlich sei. Die verblüffend einfache Antwort lautet: Es ist das, was alle Theorien, dener Bewußtsein ein P r o b l e m ist, völlig übersehen, wenn sie durch die tiefsinnigsten und großzügigsten metaphysischen Theorien es zu lösen versuchen: nämlich *es selbst!* Man baute die kunstreichsten Systeme, in denen man das Wunder Bewußtsein dadurch erklärt zu haben glaubte, daß man irgendeine metaphysische Konstruktion an dessen Stelle setzte: Ein in sich selbst „reflektiertes" Sein, ein polarisierendes Sein, ein Sich-zu-sich-selbst-

Entwickeln, eine „Selbstenfaltung des Begriffs", eine Identität von Subjekt und Objekt (oder seines „Abbildes") im Subjekt, ein Produziertsein des Objekts durch das Subjekt, ein Affiziertsein des Subjekts durch das Objekt, eine Selbstproduktion des Subjekts, eine Kontinuität des Erlebens, ein Akt der Setzung, ein Akt des Meinens und so fort.

Man muß sich gegenwärtig halten, daß alle Theorien, die das Phänomen Bewußtsein erklären wollen, indem sie es auf etwas anderes zurückführen oder aus anderem ableiten — man muß sich streng gegenwärtig halten, daß alle diese Theorien das zu erklärende Bewußtsein unter keinen Umständen schon irgendwie in den Faktoren voraussetzen dürften, aus denen sie es erst ableiten, auf die sie es zurückführen wollen. Prüft man aus diesem selbstverständlichen Gesichtswinkel heraus die oben angeführten typischen Bewußtseinsformeln, dann entdeckt man mit größtem Staunen, daß nicht eine einzige Bewußtseinstheorie dieser selbstverständlichen Anforderung genügt. Davon überzeugt man sich am einfachsten durch ein sehr leichtes Gedankenexperiment: Man nehme obige Formeln — soweit sie das Phänomen „Bewußtsein" erst erklären sollen — streng beim Wort, verstehe also unter den Gliedern ihrer Relation oder unter dem Täter ihrer Akte (nicht wie sie — ohne es selbst zu merken — tun: ein Bewußtseinhabendes, sondern) ein absolut Bewußtseinloses: Also ein Subjekt, das *kein Bewußt*seinssubjekt schon ist, ein „Sein", das eben etwas Bewußtseins*loses* ist, ein Erleben, das nicht schon eo ipso bewußtes Leben ist, ein Aktsubjekt, das nicht schon von seinem „Setzen" oder „Meinen" — weiß: Dann frage man sich, ob die oben angegebenen Relationen und Akte jemals im Stande wären, hinreichend Bewußtsein zu konstituieren. Man exemplifiziere sich mutig die angeführten Relationen und Akte an wirklich bewußtlosen Gegenständen und ziehe resolut die Konsequenzen: Ein mit sich selbst identischer Stein müßte — eben dieser Selbstidentität wegen — Bewußtsein haben! Die Flasche müßte von dem „in ihr enthaltenen" Weine missen! Alle einander „gleichen" Dinge müßten kraft ihrer Gleichheit von einander wissen. (Wär nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt es nie erblicken)! Der „polarisierende" Magnet müßte Bewußtsein haben, der Baum müßte von seinen „Produkten" wissen, die Photographie müßte in ihren „Abbildern" ein Bewußtsein von den Urbildern haben, eine hohle, sich in „sich selbst reflektierende" Glaskugel müßte Bewußtsein haben. Jedes Lebendige als Selbstentfaltung und jede Zeitspanne müßte zufolge der „Kontinuität" ihrer Momente Bewußtsein haben. Die „affizierte" Retina müßte ein Bewußtsein haben. Jedes sich spiegelnde Ding müßte von seiner „Selbstprojektion" wissen und der Spiegel von seinem Bildern.

Man rede sich nicht ein, daß diese Absurditäten nur Übertreibungen einer jene Theorien karrikierenden Tendenz seien. Wie wenig sie das sind, muß ein jeder merken, der sich mit Eifer in die Gedan-

keneinstellung jener Systeme versenkt, die solche Bewußtseinstheorien zeitigen. Denn als Tatsache erweist sich ihm, daß gerade die größten Denker am wenigsten davor geschützt sind Behauptungen zu wagen, deren selbstverständliche Konsequenz die eben angeführten Lächerlichkeiten sind: Sie glauben tatsächlich das Problem Bewußtsein in der Weise erklären zu können, das sie nachweisen, daß „im Grunde genommen" Wissendes und Gewußtes identisch oder gleich sei oder das Gewußte ein Produkt oder ein existentielles Bestandsstück („Inhalt") des Wissenden u. dergl.

Am deutlichsten tritt diese Naivität in den skeptischen Nebentendenzen dieser Theorien zu Tage. Da wird immer der „immanenten" Welt des Bewußtseins als der angeblich selbstgewissesten eine bewußtseins„transcendente" als schlechthin ungewisse, eigentlich nur mittels der „immanenten" irgendwie erschließbare gegenübergestellt. Als Grund der Gewißheit jener und der Ungewißheit dieser stellt sich letzten Endes immer das dogmatische Vorurteil heraus: Wissen könne man nur von dem, was man — der Wissende — r e a l i t er selbst ist oder in sich hat oder selbst tut. Auf eine vulgäre, aber sehr drastische Formel gebracht: „Man könne nun mal nicht aus seiner eigenen Haut heraus".

Solcherart wird tatsächlich das Phänomen Bewußtsein einer Realidentität oder einem unmittelbaren Realkontakt von Wissendem und Gewußten gleichgestellt — und nicht bemerkt, was oben ausgemalte Konsequenzen drastisch zur Besinnung bringen sollen: Daß ein *bewußtseinsloses* Subjekt in alle Ewigkeit nicht auch nur die Spur Bewußtsein von seinem eigenen mit sich selbst identischen Sein und Tun, in alle Ewigkeit nicht die Spur Bewußtsein von seinen eigenen Bestand- und Inhaltsstücken und Produkten erlangen könnte.

Alle Bewußtseinstheorien sind dazu verurteilt: Entweder das Bewußtsein, das sie erst aus bestimmten Faktoren ableiten wollen, schon in einem dieser Faktoren voll und ganz vorauszusetzen; dann allerdings springt am Ende ihrer Beweisführungen das Phänomen Bewußtsein heraus: aber eben nur, weil sie es von Anfang an, ohne es selbst zu merken, schon mit hereingeschmuggelt haben. Oder aber sie umgehen diese Klippe; dann präsentieren sie am Ende irgendeinen Bastard und *nennen* ihn Bewußtsein. Der geringste Versuch einer Konfrontation mit dem aber, was jedem als wirkliches Bewußtsein bekannt ist, beweist, daß es sich nur um eine Unterschiebung handelt. Und es ist besonders bemerkenswert, daß der unterschobene Bastard mit dem echten Bewußtsein auch nicht einmal annähernd eine Ähnlichkeit hat. Man könnte ebensogut ein beliebiges totes Ding „Bewußtsein" nennen — der unüberbrückbare Abgrund zwischen Bewußtsein und allem übrigen sonstigen Sein bleibt sich immer gleich. Es liegt also nicht etwa an einem speziellen Fehlgriff der Theorie: *Jede* Theorie, die Bewußtsein zu zerlegen, abzuleiten, zurückzuführen sucht, gleicht in Puncto absoluter Aussichtslosigkeit jeder anderen.

Sollte da die Erwögung nicht am Platze sein, es beim Bewußtsein mit einem allerletzten, unzusammengesetzten, also völlig elementaren, einfachsten Wesen zu tun zu haben? Mit etwas, das entweder selbst vollkommen und ganz da sein muß, um da zu sein, oder das überhaupt nicht da ist — mag auch was sonst immer — es angeblich zureichend bedingend und konstituierend — da sein.

Alle Theorien, die Bewußtsein als komplexes Phänomen erst aus anderem ableiten zu können glauben, müssen sich als an die einzig in Frage kommenden Glieder an das wissende Subjekt und an das gewußte Objekt halten. Nur die Relation zwischen diesen beiden kommt als das in Frage, was sie als einen realen Vorgang oder Konnex deuten könnten.

Eine Besinnung auf das eigenartige Wesen „Bewußtsein" müßte sie aber gleich apriori in ihrem Beginnen lähmen. Denn es ist eben das Eigenartige des Bewußtseins, daß es *voll und ganz nur dem einen Relationsgliede — dem Bewußtseinssubjekt, dem Geiste-angehört.* Das andere Relationsglied — das Objekt — hat, um bewußt zu sein, nichts anderes zu tun und kann nichts anderes tun, als bloß — da zu sein. Kein irgendwie denkbarer Realkonnex zwischen gewußtem Gegenstand und Bewußtseinssubjekt kann Bewußtsein „machen": Nur selbst wieder als Gegenstand des Bewußtseins käme er in Frage; und dies nicht weil er Bewußtsein wirkt oder ändert, sondern einfach bloß, weil er — ist!

So selbstverständlich jedem, der die klare Evidenz in das Wesen Bewußtsein schon besitzt, solche Behauptung ist, so widerwillig nur und schwer kann sich ein Denken, das im Banne der geläufigen physiologischen und psychologischen Bewußtseinstheorien steht, in die adäquate Einstellung zu ihrem Verständnis bringen. Will man klare Einsicht in das Wesen des Bewußtseins erlangen, dann ist von äußerster Wichtigkeit, daß man sich den unverfälschten Sinn des Wortes „Bewußtsein" durch keinerlei Doktrinen wegdisputieren läßt.

1. Objectivität jeden Bewußtseinsinhaltes.

Zweifellos geht dieser Sinn auf ein Wissen von etwas, was durch das Wissen nicht erst entsteht. Nur in dem einzigen Falle des Bewußtseins um das Bewußtsein selbst — also als Ausnahme! — trifft es zu, daß der gewußte Gegenstand erst mit dem Bewußtsein selbst entsteht. Aber wohlgemerkt: Nicht weil und sofern in diesem Falle der gewußte Gegenstand erst mit dem Bewußtsein selbst entsteht, sondern weil er objektiv existiert, wird er gewußt. Nicht hat hier das Bewußtsein nur *als* gewußter Inhalt oder Gegenstand eine bloß scheinbare, — „subjektive"! — Existenz, sondern das Bewußtsein hat zu allererst als wissendes eine echte, tatsächliche, von seinem Gewußtwerden unabhängige, also „objektive" Existenz und wird außerdem noch als solche gewußt. Stets, also selbst im Falle des Selbstbewußtseins, ist die objektive Existenz das Pri-

märe, die Wissensmöglichkeit Begründende, das tatsächliche Gewußtwerden aber, das bewußtsein das Secundäre, durch objektive Existenz des Bewußtseins begründete. Der Sinn des Wortes „Bewußtsein" fordert klar und deutlich die existentielle Unabhängigkeit des Gewußten von seinem Gewußtsein. Daß das Gewußte nur durch und für das Bewußtsein existiere, an sich selbst aber keine Existenz habe — dies ist die Vergewaltigung des Wortes „Bewußtsein" ins direkte Gegenteil seines Sinnes. Bewußtsein will *mehr* sein als *bloßes* Sein: Es fügt dem bloßen Existieren noch das Phänomen des Wissens um dieses Existieren *hinzu*.

Auch das Bewußtsein selbst ist ein Existierendes, setzt also den Begriff der Existenz — weit entfernt ihn erst zu „setzen" — schon voraus!

Ein nicht auszudenkender logischer Widersinn ist der — radikal erst durch SCHELLING inaugurierte und von SCHOPENHAUER übernommene — Begriff eines Seins nur für und im Bewußtsein: Da etwas (gewußtes!) Objekt nur für ein Subjekt sein kann, gibt es kein (existierendes!) Objekt ohne ein es wissendes Subjekt!! Es wird aus dem reziproken Relativismus von „Subjekt" — „Objekt" heraus argumentiert. Also letzlich eine bloße Wortargumentation!

In Wahrheit liegt solchen Fehlschlüßen die selbstverständliche Notwendigkeit zu Grunde, daß man von etwas nicht wissen kann (d. h. daß nichts Gegenstand des Bewußtseins sein kann), ohne daß man eben davon weiß (d. h. ohne daß es Gegenstand des Bewußtseins ist)! Eine vom Bewußtsein unabhängige Existenz leugnet man eigentlich nur deshalb, weil man von ihr nicht wissen kann, ohne von ihr zu wissen. Also: Gäbe es eine vom Bewußtsein unabhängige Existenz, dann müßte man nach dieser Theorie von ihr wissen können — *ohne* daß sie Gegenstand des Bewußtseins sein müßte, d. h. ohne daß man von ihr wüßte!! Der Gedankengang ist in der Tat der, daß man an ein vom Bewußtsein unabhängiges objektives Sein zuerst völlig unsinnige Forderungen stellt, und alsdann, da diese natürlich nicht erfüllt werden können, ein vom Bewußtsein unabhängiges Sein für eine Unmöglichkeit erklärt.

Wir halten demgegenüber als den klaren Sinn von Bewußtsein fest, daß es Wissen von etwas sein will, was unabhängig von seinem Gewußtwerden an sich und aus sich selbst existiert: Was bewußt ist, i s t nicht bloß, sondern ist *auch* und *außerdem dazu noch* bewußt. Etwas ist nicht, weil und sofern es bewußt ist, sondern: Etwas ist bewußt, weil und sofern es ist. Auch das Bewußtsein selbst.

2. Transcendenz des Bewußtseins.

Als zweites Moment des klaren Wortsinns von „Bewußtsein" ist festzuhalten das Moment der *Transcendenz* des Bewußtseins.

Jedes Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas. Das heißt: *Jedes*

Bewußtsein hat seinen Gegenstand[1]). Das wovon man ein Bewußtsein hat, ist dem Wissen selbst transcendent. Dem Bewußtsein ist sein „Bewußtseinsinhalt" nicht immanent, sondern transcendent. Anders ausgedrückt: Das wovon man weiß, ist mit dem Wissen selbst weder identisch noch ein existentielles Teilstück oder konstitutives Moment desselben. Es liegt im klaren Sinne von Bewußtsein, daß das bewußte Etwas außerhalb des Bewußtseins selbst seine objektive Stelle habe. Eigentlich ist dieses Sinnesmoment schon im Moment der Seinsunabhängigkeit des Bewußten von seinem Bewußtsein impliziert. Es ist aber wichtig, es gesondert hervorzuheben, weil ein Verkennen dessen, was der Terminus „Bewußtseinsinhalt" bedeutet, die Hauptfehlerquelle der meisten Bewußtseinstheorien bildet.

Dieser Terminus hatte dazu geführt, daß man das Phänomen „Bewußtsein" sich in der bildlichen Analogie eines leeren Gefäßes „in" dem die „Bewußtseinsinhalte" existentiell „enthalten" wären, vorzustellen pflegte. Demnach gehörte es zum Wesen des Bewußtseins, das Gewußte existentiell in sich zu haben. Ja, diese Seinsimmanenz allein wäre hinreichend, das Phänomen Bewußtsein zu begründen. Apriori ausgeschlossen wäre es aber, jemals von etwas Bewußtsein zu erlangen, was nicht existentielles Teilstück, Konstituens, was nicht quasi existentieller Füllstoff des Bewußtsein wäre. Die existentielle Bewußtseinsjenseitigkeit begründete dann mit Notwendigkeit die Wissensjenseitigkeit. Was das Bewußtseinssubjekt nicht selbst realiter ist oder „in" sich enthält, schiede damit als Wissensmögliches von vornherein aus.

Davon das strikte Gegenteil versteht man in Wahrheit unter „Bewußtsein": Nämlich, daß etwas in seiner existentiellen Bewußtseinsjenseitigkeit erfaßt und als bewußtes in ihr belassen wird. Sowenig man unter „Sehen" ein in-sich-haben des Gesehenen versteht, sondern: ein Auftreffen des Sehens auf den gesehenen Gegenstand und ihn dort, wo er ist (und nicht „in mir") Erfassen und Belassen — ebenso will „Bewußtsein" das, was es weiß, nicht „in

---

[1]). Insofern ist zu bemerken, daß der Terminus „*Gegenstandsbewußtsein*" ein Pleonasmus ist. Denn auch die existentielle Identität des Gewußten und Wissenden wie sie als sogenanntes Zustandsbewußtsein im Gefühl — als unmittelbars Wissen des Ich um sich selbst — von manchen Theoretikern dem Gegenstandsbewußtsein gegenüber gestellt wird — auch diese vermeintliche Seinsidentität wäre — *als solche!* — noch kein Bewußtsein. Sofern aber Gefühl wirklich nur ein Bewußtsein des Ich von sich selbst, resp. von seinen Zuständen sein sollte, wäre es doch ein Wissen *um* dieses Ich, *von* diesem Ich (resp. von seinen Zuständen), also gegenständlich! Es scheint dem pleonastischen Terminus „Gegenstandsbewußtsein" tatsächlich die naive Bildvorstellung von „Gegenstand" als eines dem Bewußtseinssubjekt *räumlich Distanzierten* (statt aus der Wesensnatur des Bewußtseins selbst heraus zu begreifenden Gegenstandseins, zu Grunde zu liegen. Mit der Minderung dieser Distanz, je näher das Objekt ans Subjekt heranrückt, destoweniger „gegenständlich" würde das Bewußtsein. Bis mit dem „Zusammenfallen" von Subjekt und Objekt — im Selbstgefühl — das Bewußtsein eben jenes „Gegenüber" jenes „Gegen-stehen" des gewußten Inhalts verlöre; also „ungegenständliches" Bewußtsein würde!)

sich" sein oder haben oder in sich hineinsaugen, sondern: Will ein ihm selbst existentiell und essentiell Transcendentes als solches, an seiner objektiven Seinsstelle, erfassen. Das Wort „Inhalt" in der Verbindung „Bewußtseinsinhalt" bedeutet sowenig ein „im" Bewußtsein Enthaltenes wie „Begriffs- inhalt" ein im Begriff Enthaltenes. Sondern ebenso wie in diesem zusammengesetzten Worte hat es den Sinn der differentiellen *Bestimmtheit*, des qualitativen oder quidditiven Etwas und wurde auch meist in den verschiedensten psychologischen Doktrinen mit Vorliebe unter dem Terminus verschiedener „Bewußtseinsmerkmale" oder „Vorstellungen" in diesem Sinne gebraucht. Je nachdem diese oder jene Bestimmtheit das ist, *wovon* man Bewußtsein hat, unterscheidet man *verschiedene* „Bewußtseinsinhalte": *Das Bewußtsein selbst aber* als solches steht seinen verschiedenen „Inhalten" als ein *in sich selbst sich stets gleichbleibendes* anderes Was oder Wesen, als eine Bestimmtheit sui generis gegenüber.

Und doch dürfte dies nicht der Fall sein, wäre „Bewußtseinsinhalt" ein immanentes reales Konstituens des Bewußtseins, ein die Wesenheit des Bewußtseins erst aufbauendes Moment.

Eine Besinnung auf das Phänomen „Bewußtsein" erweist als Gegebenheit, daß *nicht die Inhalte „im" Bewußtsein, sondern daß das Bewußtsein bei den Inhalten ist.* Einer Sache sich bewußt sein heißt nie, die Sache „in sich" haben, sondern umgekehrt: Bei der Sache sein. Viel eher noch hätte es — als annähernde Beschreibung des Phänomens „Bewußtsein" — einen Sinn, zu sagen, das Bewußtsein sei „in" seinen Inhalten als umgekehrt: Die Inhalte seien „im Bewußtsein". Seinsunabhängigkeit des Gewußten von seinem Wissen und Transcendenz des „Bewußtseinsinhaltes" — diese beiden Relationen erweisen sich derart klar und zwingend im Sinne dessen, was wir mit dem Worte „Bewußtsein" meinen, gelegen, daß man berechtigt ist, zu behaupten: Alle Theorien, die das Phänomen „Bewußtsein" als ein Verhältnis des Realkontaktes oder der Seinsidentität oder Seinsimmanenz von Subjekt und Object oder als ein Verhältnis der Funktion oder des Produziertseins des Objekts vom Subjekt erklären — alle derartigen Theorien „erklären" ein Gegebenes durch sein strenges Gegenteil, das heißt: Sie leugnen statt zu erklären!

3. Bewußtsein ist Schauen eines Gegebenen.

Das entscheidende Sinnesmoment aber, dessen einsichtig notwendige Folge die beiden eben genannten Relationen sind, ist das Sinnesmoment des Wesens „Bewußtsein" selbst. „Etwas wissen", „etwas im Bewußtsein haben", „von etwas ein Bewußtsein haben" — das ganz Einzigartige dieses Wesens läßt sich überhaupt nicht beschreiben oder umschreiben. Man kann eben immer nur sagen, daß alles andere außer Bewußtsein selbst — kein Bewußtsein ist! Sagt man: „Bewußtsein" das heißt: Ein „direktes

Haben" von etwas oder einen direkten Zugang zu etwas haben — ohne determinierende Einschiebung des Wortes „wissend" oder „sichtig", dann trifft man das Gemeinte nicht. „Sehen", „Schauen" „Sichtig haben" verdeutlichen immer nur insofern als sie eine Unterart des Bewußtseins statt das Genus nennen. Wer keine Farben kennt, dem sagt der Satz: „Farbe — das ist z. B. Rot" überhaupt nichts. Denn er kennt ja auch Rot nicht. Und kennte er es, so wüßte er eo ipso, was Farbe ist: Die Erklärung wäre also überflüssig. Sagt man also „Bewußtsein" — das ist ein direktes Sichtighaben oder einen sehenden Zugang Haben, Bewußtsein — das ist Schauen, „Sehen" — letzten Falls ist's eine Tautologie: Sofern nämlich „Sehen", „Schauen", „Sichtig" hier, statt des exemplifizierenden Sinnes, im „bildlichen" oder „übertragenen Sinne" für das Genus „Bewußtsein" selber stehen. Dennoch wollen wir uns der Worte „Schauen", „Sehen", „Sichtig" in diesem die optische Spezies weit überschreitenden Sinne bedienen, um möglichst eindringlich das Wesen Bewußtsein zur Besinnung zu bringen. Denn, wie so oft, eignet auch hier dem Besonderen jene Frische und Anschaulichkeit, die dem Allgemeinen wegen mißbräuchlicher Anwendung, zufolge falscher doktrinärer Voraussetzungen, schon zu fehlen beginnt. Es darf aber nicht unerwähnt gelassen werden, daß der Gebrauch der optischen Ausdrücke zur Bezeichnung des Bewußtseinsphänomens überhaupt einen besonderen Grund haben muß. Denn unverständlich wäre sonst, daß nicht auch die Ausdrücke für die Wahrnehmungen anderer Sinnessphären — z. B. Hören, Schmecken, Riechen, Tasten — im gleichen Sinne fungieren können. Ohne auf die Gründe einzugehen, die den *optischen* Wahrnehmungsausdrücken den prägnanten Sinn einer ihre ursprüngliche Bedeutung weit übersteigenden Geltung verleihen, bemerken wir nur: Es scheint jede spezielle Sinneswahrnemung außer dem, was sie *eigentlich* ist, auch noch ein weit Allgemeineres zur höchsten Vollendung zu bringen, sodaß der Ausdruck für jene spezielle Sinneswahrnehmung zugleich auch noch den *prägnanten* Sinn dieses Allgemeinen erhält. Nur so ist's erklärlich, daß Ausdrücke wie „Geschmack", „Erlauschen", „Erwägen", „Riechen" („Nase für etwas"), „Sich herantasten", „Spüren" u. s. w. in ganz und gar eindeutiger Weise, völlig weit ab von ihrem ursprünglichen Sinne etwas bedeuten können.

Was nun Ausdrücke wie „Sehen", „Schauen", „Blick", „Anschauen", „Erschauen", „Sichtighaben" jenseits ihres speziellen Sinnesgebietes bedeuten, das ist das E r k e n n t n i s h a f t e, wie es in der optischen Wahrnehmung zu beispielhaft klarster Ausprägung zu kommen scheint. Nämlich jenes direkte Haben eines dem Sehenden selbst durchaus Transcendenten und Seinsautochthonen, jenes direkte Auftreffen des erkennenden Blicks auf das Erblickte: Der gesehene Gegenstand wird *außer* mir gesehen — und wird doch *von mir* gesehen: Er wird *gesehen*. Das heißt: Trotz der absoluten Verschiedenheit und Geschiedenheit, trotz aller

Distenz — also ohne ein vermittelndes reales Kontinuum, ohne realen Kontakt (also direkt), ohne daß ich mit dem Gegenstande in irgendwelche Beziehung komme: Bloß weil ich das Auge öffne und hinwende in jene Richtung in der der Gegenstand selbst ist, bloß deshalb sehe ich ihn. (Man halte sich hier die Tölpelei vom Leibe, dem Ausdruck „Sehen" das als seine Bedeutung unterzuschieben, was Physik, Psychologie und Physiologie als angeblichen „Sehvorgang" bewiesen zu haben glauben. Man gebraucht doch den Ausdruck „Sehen" ganz gewiß durchaus eindeutig und sinnvoll, ohne von solchen Theorien auch nur eine blasse Ahnung zu haben. Und eben an diesen *vortheoretischen* Sinn müssen wir uns bei einer Bedeutungsanalyse allein halten.)

Wir bedienen uns also der Ausdrücke „Schauen, Erschauen, Sehen, Sichtig haben, Blicken" zur Kennzeichnung dessen, was der entscheidende Sinn des Wortes „Bewußtsein" ist, und wir finden, daß solche optischen Ausdrücke das Erkenntnishafte in besonderer Eindringlichkeit bezeichnen. Im Wesen des Bewußtseins liegt es, Wissen um Etwas, Wissen von Etwas zu sein. U. zw. nicht etwa, weil dieses Etwas erst durch dieses Wissen um es Existenz erlangte, sondern nur weil und sofern dieses Etwas vor und unabhängig von seinem Gewußtsein existiert. *Bewußtsein, jedes Bewußtsein ist seinem unverfälschten Sinne nach Erkenntnis!*

Alles, was man gegen die Identifizierung von Bewußtsein mit Erkenntnis vorbringen kann, kann man auch gegen die Feststellung vorbringen, daß Erkenntnis schauendes Erfassen, Sichtig haben eines objektiv Existierenden ist und daß es Erkenntnis im echten Sinne wirklich gibt. Alles, was gegen den klaren Sinn von „Erkenntnis" ins Treffen geführt wurde, kann man auch gegen den hier festgestellten klaren Sinn von Bewußtsein vorbringen: Man hat nämlich *die Tatsache der Täuschung und des Irrtums*, die sich angeblich gleichfalls als schauendes Erfassen und Sichtig haben eines im selben Sinne objektiv Seienden geben, als Gegenindiz gegen den echten Sinn und die Möglichkeit tatsächlicher Erkenntnis ansehen zu dürfen geglaubt: Aber gerade Täuschung und Irrtum setzen ja ihrem ganzen Sinne nach echte Erkenntnis schon voraus — statt sie aufzuheben. Umgekehrt erweist Erkenntnis den Irrtum als Nichterkenntnis. Ebenso scheint es auch ein täuschendes und irrendes Bewußtsein zu geben. Aber genauere Analysen zeigen, daß die Täuschung und der Irrtum garnicht Bewußtsein sind, sondern eine Funktion in sich blinder seelischer Akte (Setzungen der Synthese und Identifizierung)[1]. Freilich kann man von diesen blinden Akten wissen, daß sie aber gewußt werden, macht sie selbst nicht wissend!

Wie sehr das Erkenntnis-sein unmittelbar als wesentliches Sinnesmoment von „Bewußtsein" sich gibt, dies geht ja gerade

[1]). S. mein Buch „Wesen und Wert" S. 1077 ff. „Die falsche Vorstellung" (ein logischer Excurs).

daraus hervor, daß es überhaupt für nötig befunden wird, *zu leugnen*, daß alles, wovon wir ein Bewußtsein haben, auch tatsächlich objektiv existiert. Und zwar bedarf es erst einer denkenden Rechtfertigung dieser Leugnung. Erst der Zusammenhang der Erfahrung und die Reflexion lehrt uns, Phantasie und Wirklichkeit, Vorstellung und Wahrnehmung zu unterscheiden. An sich selbst aber gibt sich jedes Bewußtsein als Wissen um ein Seiendes. Und nur ein Denken, das von theoretischen Voraussetzungen ausgehend, nur eine einzige Sphäre objektiv existierender Gegenständlichkeit gelten läßt, verwirft mit der Leugnung jeder anderen Seinssphäre auch das entsprechende Bewußtsein von ihr als Sichtig haben eines objektiven Etwas: Identifiziert in Mißachtung jeder Evidenz den Gegenstand des Bewußtseins mit dem Bwußtsein selbst. Nur so ist es zu verstehen, daß man z. B. das Bewußtsein von Ideen umtheoretisiert hat zu einem „Denken in abstrakten Begriffen". Oder das Bewußtsein von Phantasiegegenständen zu einem Phantasieren als einer besonderen Weise des Bewußtseins. Hat man sich ja auch nicht gescheut, von dem Moment an, da halbwissenschaftliche Erkenntnisse die Objektivität der Dingwelt und ihrer sinnlichen Eigenschaften in Frage stellten, „Farben" zu „Empfindungsbewußtsein", Raum und Zeit zu Anschauungsformen, das Ding zu einem Projizierungs- oder synthetischen Akte umzutheoretisieren! Niemals ist *das Bewußtseinsphänomen selbst rein als solches* sachlicher Anlaß dazu, nur einer bestimmten Weise des Bewußtseins den Erkenntnischarakter zuzusprechen, anderen Weisen aber nicht. Sondern stets sind es erkenntnistheoretische, psychologische und — vor allem — *ontologische und metaphysische* Erwägungen, Doktrinen und Voraussetzungen, die den objektiven Erkenntnischarakter des Bewußtseins als Bewußtsein leugnen. Ich selbst bin weit davon entfernt, den Ernst der Probleme — vor allem die anscheinenden Widersprüche — in Abrede zu stellen, die sich ergeben, sobald man den Erkenntnischarakter jeden Bewußtseins gelten läßt. Aber es ist Leichtsinn, letzte Gegebenheiten zu mißachten, weil sie schwierige Probleme aufgeben. Und es ist frevelhaft, an Stelle solcher Gegebenheiten doktrinäre Voraussetzungen zu wählen, die es gestatten, in leichterer, glatterer, einfacherer Weise philosophisch mit der Welt fertig zu werden.

Andererseits ist es bemerkenswert, daß die Anzweiflung des Erkenntnischarakters des Bewußtseins dem Skeptizismus alle Tore öffnet. Es genügt, daß man — aus welchen Gründen immer — die objektive Existenz irgendeines Bewußtseinsgegenstandes für unmöglich erklärt: Damit ist aber immer schon prinzipiell die Möglichkeit und faktisch die Tendenz gegeben, die Objektivität auch aller übrigen Bewußtseinsinhalte in Frage zu stellen und sie zu bloßen Produkten, Funktionen und dergl. des Bewußtseins zu degradieren.

Denn mit der Anzweiflung der vom Bewußtsein unabhängigen Existenz auch nur eines einzigen gewußten Inhalts hat man die

Evidenz, daß Bewußtsein nur Schauen eines ihm von jenseits seiner selbst gegebenen Etwas ist, völlig aufgegeben. Damit aber ist Bewußtsein ein *erkenntnistheoretisches* Problem geworden. Denn sofort muß die Frage nach dem *Kriterium* jener *anderen* Bewußtseinsinhalte aufgeworfen werden, die *nicht bloß* in, für oder durch das Bewußtsein, sondern an sich existieren sollen. Früher aber hatte die Kriteriumsfrage überhaupt keinen Sinn.

Denn erschöpft sich das Wesen des Bewußtseins restlos nur im Schauen, dann ist die Tatsache, daß dieses Schauen einen Gegenstand hat, Beweis genug, für die objektive Existenz des Geschauten, d. i. Bewußten.

Ist der Inhalt des Bewußtseins weder identisch mit diesem noch dessen Teilmoment, noch dessen Produkt oder Funktion, dann versteht es sich von selbst, daß er — der Inhalt — an sich selbst „objektiv" Bestand haben müsse. Sonst wäre er eben nicht bewußt!

b) Phänomene und Theorien, die der These Bewußtsein = Erkenntnis entgegenstehen.

Die Identifizierung des, also *jeden* Bewußtseins mit Erkenntnis ist ein so entscheidender Schritt, daß wir, bevor wir auf diesem Wege weiterschreiten, ihn gegen alle möglichen Angriffe restlos sichern müssen.

1) Unsere Behauptung scheint der vermeintlichen Nichtexistenz eigentlich der ungeheuren Mehrheit von Bewußtseinsinhalten zu widersprechen.

2) Sie widerspricht ferner der Annahme, daß Erkenntnis, wenn sie auch in direktem Erschauen gründet, so doch in einem bloßen Schauen sich nicht erschöpft. Erkenntnis, so wird behauptet, gründet wohl im Schauen, ist aber nicht selbst Schauen, sondern ist Setzung. Erkenntnis vollzieht sich bloß in Denkakten. Deren Wesen präsentiert sich aber nicht als Schauen, sondern als eine gewisse Art des Meinens: Der Intentionalität.

3) Ja, es wird sogar behauptet, daß auch das Schauen selbst bloß ein spezifischer Akt der Intentionalität sei: „Schauen" wird von Husserl[1]) als Erfüllung-gebender Akt gedacht, als anschauunggebender Akt, als zur leibhaftigen Selbstgegebenheit bringender Akt. Derart, daß das spezifische Was jeder Anschauung — das geschaute Quid oder Quale — als „Stoff" der Anschauung nur deren einer Faktor sei, dem zur Vollendung des Totalphänomens

[1]). Indem wir hier zur Bekämpfung Husserls schreiten müssen, möchten wir gleich hier bemerken, daß wir uns kaum einem Denker der Gegenwart mehr verpflichtet fühlen als gerade ihm. Und gerade die bei diesen Analyse des Wesens Bewußtsein von uns eben bekämpfte „Intentionalität" wird im Folgenden bei Herausarbeitung des Wesens des *Seelischen* als entscheidender Generalnenner wieder eingeführt werden. Sodaß von uns Husserl eigentlich weniger der Vorwurf gemacht wird, etwas Wesentliches nicht gesehen, sondern der, es bloß falsch interpretiert zu haben.

„Anschauung" sich noch eine besondere Art der Intention als anderer Faktor hinzugesellen müsse.

In Verbindung damit wird von Husserl die Intentionalität überhaupt als Wesen des Bewußtseins deklariert. Es wird bestritten, daß Bewußtsein nur in der Anschauung sich vollziehe. „Bewußtsein" sei jegliches inneres „Gerichtetsein" auf etwas, also auch Fühlen, Streben und Wollen. Ferner alle Akte des Denkens in ihren spezifischen Abarten. Ein Bewußtsein von etwas hätte ich nicht bloß, wenn ich eine Anschauung davon habe, sondern wenn ich es, jeglicher Anschauung bar, bloß meine, etwa die Rückseite des Mondes. Insbesondere wird betont, daß das Denken, sogar in der Regel, *ohne* Anschauung dessen, worüber gedacht wird, verläuft. Und doch sei eben auch Denken eine spezifische Art des Bewußtseins.

1. Vermeintliche Nichtexistenz gewisser Bewußtseinsinhalte.

Auf diese unserer Behauptung entgegenstehenden Sätze ist im einzelnen zu erwidern:

Eine Evidenz darf niemals in Frage gestellt werden — selbst dann nicht, wenn andere Evidenzen ihr zu widersprechen scheinen. In solchen Fällen ist es Aufgabe des Denkens, solange zu forschen, bis sich zeigt, daß der Widerspruch nur scheinbar ist. Und wenn dies nicht gelingt, dann bleibt nichts anderes übrig, als was evident ist, als evident anzuerkennen und zu erklären, daß es nicht in unserer Macht steht, den augenscheinlichen Widerspruch zu lösen. Völlig unstatthaft ist es aber, einander entgegenstehende Evidenzen einseitig oder beiderseitig zu mißachten zu Gunsten einer bloßen in sich einstimmigen Theorie.

Nun ist es in unserem Falle aber garnicht einmal so, daß der Evidenz: Bewußtsein sei seinem Wesen nach Schauen, sei direktes Sichtighaben eines an sich existierenden Etwas, eben des Bewußtseinsinhaltes — es ist gar nicht so, daß dieser Evidenz die Sätze von der nichtobjektiven Existenz des bewußten Inhalts als evidente Sätze entgegenstünden. Apriori schon ist eine Evidenz dieser Sätze ausgeschlossen. Denn, wenn man die direkte Anschauung als einziges Kriterium der Evidenz nicht anerkennt, dann hat man sich von vornherein jede Möglichkeit, zu einer Evidenz zu gelangen, abgeschnitten. Der einzige Zugang zur Erfassung einer objektiven Existenz ist nur der durch Schauen. Wohl ist es nicht widersinnig, daß das Nichtschauen von etwas dessen Nichtexistenz nicht verbürge. Daß aber etwas, das man sieht, in Wahrheit nicht existiere, — dies kann man wohl so behaupten, nämlich anschauungslos, auf rein theoretische Zusammenhänge gestützt, behaupten — niemals aber kann man es evident *erweisen*. Man könnte höchstens in unstatthafter Verwerfung des evidenten Wesens des Bewußtseins behaupten: Anschauung verbürgt noch nicht, verbürgt

nicht zureichend die objektive Existenz des Geschauten. Aber etwas, das jenseits aller Anschauung die objektive Existenz von etwas anderem als dem Geschauten evident verbürgt, würde man niemals finden. Statt irgendwelcher Evidenz habhaft zu werden, wäre man nur zum dauernden Lavieren in theoretischen Möglichkeiten verurteilt. Wie dies ja auch tatsächlich das Schicksal aller philosophischen und fachwissenschaftlichen Doktrinen ist, die das Kriterium der Anschauung mißachten.

Es sollte eigentlich überflüssig sein, noch zu bemerken, daß die einzigen evidenten Sätze über apriori unmögliche Existenz, also die einzigen Evidenzen über objektive Nichtexistenz nur solche sind, die sich gleichfalls auf *Anschauungsunmöglichkeit* gründen. Einen viereckigen Kreis kann es evident nicht geben: Aber niemals ist auch ein viereckiger Kreis Inhalt einer Anschauung! Und wenn wir auch versuchen, willentlich eine Anschauung vom viereckigen Kreis zu gewinnen — es gelingt uns nicht. Wir erkennen gerade in solchen Versuchen, daß das beiderseitige Wesen von Kreis und Viereck notwendig aus sich heraus einen viereckigen Kreis ausschließt. Also: Auch die Evidenz für objektive Nichtexistenz gründet allein in der Anschauung!

Wir ersehen daraus, daß dem Satz vom in sich evidenten Wesen des Bewußtseins als eines bloßen Schauens eines objektiven Etwas kein gleichwertiger evidenter Satz von der Nichtexistenz eines Bewußtseinsinhaltes entgegenstehen kann. Damit erwächst die Aufgabe, im einzelnen all den theoretischen Erwägungen auf den Grund zu gehen, welche die objektive Existenz dieser oder jener Bewußtseinsinhalte leugnen zu müssen glauben. Ich habe mich dieser Aufgabe in meinem Buch „Wesen und Wert" unterzogen und gezeigt, daß — allen physikalischen, physiologischen, psychologischen und erkenntnistheoretischen Argumenten zum Trotz — die sinnlichen Qualitäten sammt ihrer perspectivischen Erscheinungsweisen, daß Raum und Zeit, Werte, Ideen gedankliche Wesenheiten objektive Existenz haben. Es läßt sich zeigen, daß selbst die anschauliche *Vorstellung* (in „Erinnerung und Phantasie") das Wahrnehmen eines objektiv Existierenden ist: Das Erinnerte wird direkt — ohne Sinnesorgane! — in seiner damaligen Gegenwart *wahrgenommen* (Vgl. „Wesen und Werk" II., 6. Cap.). Das Geträumte und Phantasierte ist objektive Erscheinung oder Abschattung der wirklichen Welt vom Standpunkte menschlicher Wirklichkeitsflucht aus als gleichfalls objektiv bestehendem Projektionspunkt der Wirklichkeit: im menschlichen Ich.

Man beachte aber wohl, daß hier immer nur dem *anschaulich* Gehabten objektive Existenz zugebilligt wird. Unrichtiges *Denken* aber, gedankliche Irrtümer sind nicht anschauliches Haben, sondern sind Setzungen. Desgleichen beruht auch alle Sinnestäuschung nicht auf einer falschen Anschauung, sondern auf falscher gedanklicher Setzung. Der gebrochene Stab im Wasser — das physikalische Trugbild — existiert objektiv als das optische Phäno-

men, das es ist. Falsch ist nur die gedankliche Identifizierung dieses Bildes mit dem Stab.

2. Das Phänomen Erkenntnis, der „Bewußtseinsinhalt" und der reale Erkenntnisgegenstand.

Es wird bestritten, daß Bewußtsein seinem Wesen nach Schauen eines objektiv Existierenden ist. Denn dann wäre ja jedes Bewußtsein eo ipso eine Erkenntnis. Die Erkenntnis wird aber gemeiniglich als eine ganz spezielle Art des Bewußtseins angesehen. Auch falsche Urteile, irriges Denken, Wahrnehmungstäuschung sind Bewußtsein. Desgleichen Gefühle, Strebungen, Gesinnungen, Wille — Phänomene, die doch allesammt weder wahr noch falsch sind, weder irrig noch richtig, bei denen es also doch keinen Sinn hat, von einem Schauen eines außerhalb ihrer selbst Existierenden auch nur zu reden.

Nun, eben die Voraussetzung dieser Argumentation, daß nämlich Denken, Fühlen, Wollen etc., rein an sich selbst auch Bewußtsein wären, wird ja von uns angegriffen. Ist auch unsere Beweisführung vorderhand noch nicht geschlossen, wäre es doch unlogisch, uns auf halbem Wege mit dem widerlegen zu wollen, wogegen ja gerade diese Beweisführung gerichtet ist.

Man kann aber auch anders gegen uns argumentieren. Man bestreitet, daß ein reines Schauen, rein an und aus sich selbst, ein objektiv Existierendes als solches erschauen könne. Dieses Erschauen eines Etwas als eines an sich selbst existierenden Gegenstandes werde nicht in einem *puren* Schauen vollzogen, sondern sei „Erkenntnis", das heißt: ist an den Vollzug gewisser *setzender Akte* gebunden.

Zur Erkenntnis, d.i. zum Erfassen eines Bewußtseinsinhaltes als bewußtseinstranscendent existierenden genüge es nicht, einen Bewußtseinsinhalt zu haben, sondern ihn als objektiv existierend zu *setzen*, von ihm *urteilsmäßig* aussagen: er ist. Etwas bewußt haben und wissen, daß das Bewußte an und für sich selbst existiert — das sei zweierlei: Kantisch gesprochen: Anschauung ohne Begriffe ist „blind". Aber gerade in dieser prägnantesten Formel widerlegt sich solche Argumentation von selbst! Denn eine blinde Anschauung — ein blindes Schauen also! — ist eine contradictio in adjekto!! Und kann begriffliches Denken — also ein pures Setzen, also ein an sich selbst durchaus anschauungsloses (eben blindes!) Setzen jemals sehend machen?!

Der Cardinalfehler dieser Argumentation ist, daß sie Anschauung mit dem Angeschauten, mit der „Materie", dem Stoff, dem Inhalt der Anschauung identifiziert, also Anschau*ung* mit Ange*schautem*. Und dies schon aus erkenntnistheoretischer Construction heraus. Etwas „Schauen" ist eben das Gegenteil von einem bloßen blinden Haben des Geschauten. Anschauungen hat man nicht, indem man sie blind „erlebt" oder indem man mit ihnen identisch ist oder sie

als Elemente eines Erlebnisstroms in sich hat. Nur aus derartig rein konstruktiven Voraussetzungen heraus konnte es zu einer so völligen Verbiegung des evidenten Wortsinns von Anschauung kommen. Und damit zu einer in sich so widersinnigen Formel wie es die Kantische von der ohne Begriffe *blinden* Anschauung ist. Mit diesen falschen Voraussetzungen ist aber stets noch eine andere nicht minder irrige verknüpft: Die Identifizierung von „objektiv existieren" mit „real sein".

Jedes Quid und Quale hat ein völlig unschaffbares, unentstehbares und unvergängliches An-sich-sein. Was ihm gegeben und genommen werden kann, ist nicht es selbst als die differenzielle Bestimmtheit, die es ist, sondern nur seine Realisierung. Sowenig ein allmächtiger Gott machen könnte, daß ein Dreieck vier Seiten habe, so wenig kann er die Wesen zwischen denen solche notwendigen Beziehungen schweben, schaffen[1]), so wenig kann er also das „Wesen" (die „Idee") „Dreieck", das Wesen „vier", das Wesen „drei", das Wesen „Seite" schaffen. Jedes Quid oder Quale ist als das Wesen, das es ist, völlig verschieden von jedem anderen Wesen, also auch vom Wesen „Bewußtsein": seine Existenz ist *seine* Existenz und nicht die des Bewußtseins, auch keine vom Bewußtsein ihm gegebene, erborgte, auch keine Existenz bloß „in" oder „für" ein Bewußtsein. Es ist demnach absoluter Unsinn, von irgend einer Bestimmtheit zu sagen, sie sei „nichts als Bewußtsein", sei „nur in oder für ein Bewußtsein". Sowenig Rot „nichts ist als blau" oder „nichts ist als Hitze oder Himmel, süß, trocken, wohlriechend etc. etc." — sowenig sind Rot und alle übrigen Bestimmtheiten „nichts als Bewußtsein". Jeder Bewußtseinsinhalt hat also eine von seinem Bewußt-sein unabhängige, völlig autochthone objektive Existenz.

Außer dieser objektiven Existenz der Wesen (der sogen. *„ideellen* Existenz") gibt es noch eine objektive Existenz des *Realen*. Was „Realität" (= Facticität) ist, kann hier nicht erörtert werden.[2]) Es genügt festzustellen, daß es Reales und Ideelles gibt, daß *beide* o b j e k t i v e Existenz haben. Man hat den Begriff der objektiven Existenz irrigerweise mit Realsein identifiziert.[3]) Damit hat man aber auch eo ipso den Begriff der Erkenntnis völlig verbogen. Denn daß Erkenntnis ihrem Sinne nach auf objektive Existenz geht, ist zu offentsichtlich, als daß man es glatt wegdiskutieren könnte.

---

[1]). Weshalb alle Wesen, Ideen für *„Gottes ewige Gedanken" erklärt werden*. Vergl. hiezu auch meinen Aufsatz „L'irrationalisme actuel, sa nature, ses origines et le moyen de le surmonter" (*Revue de metaphysique et de morale*" Herbst 1933). Ferner „Kritischer Beitrag zu Kants Ablehung der traditionellen Ideenlehre" (*Philos. Anzeiger* 1930, ¾.

[2]). Die Erörterung dieses Themas ist eine Hauptaufgabe des Buches „Wesen und Wert".

[3]) Zum Problem der Bedeutungsunterschieds von objectiver, ideeller- und realer Existenz vergl. mein „Kritik der Schelling-, Jaspers, Heideggerschen Ontalogie" in Philos. Hefte IV ¾.

Andererseits: ignoriert man am Anfang die erste erkenntnis-theoretische Evidenz: daß nämlich Bewußtseinsinhalt geschautes, objektiv Existierendes ist, da Bewußtsein seinem Wesen nach sich im reinen Schauen restlos erschöpft — dann sitzt man in seinen theoretischen Überlegungen für alle Folge rettungslos in einem B l o ß-bewußtsein gefangen. Aus der „Immanenz" der Bewußtseinsinhalte gibt es für konsequentes Denken keinen Ausweg mehr.

Um aber doch den nicht wegzuleugnenden Sinn der Erkenntnis zu seinem Recht kommen zu lassen, nämlich den Sinn, daß Erkenntnis sich in der Erfassung eines objektiv Existierenden vollzieht, unterschiebt man dem Worte „objektiv existieren" einen falschen Sinn: Real sein. Auf diese Weise läßt sich der Anschein gewinnen, als ob Erkenntnis sich in der Auswahl bestimmter Bewußtseinsinhalte oder in einer bestimmten Ordnungs- und Verknüpfungsweise aller Bewußtseinsinhalte vollzöge. Der erste Weg war vor, der zweite seit Kant der übliche. Das letzte Beispiel gab HUSSERL. Am Anfang seines Denkens steht inverkennbar der feste Wille, mit Aufgebot aller Kräfte, den Scharfsinn, Akribie und strengste Ehrlichkeit der Analyse geben können, der Immanenzphilosophie (insbes. bei COHEN—NATORP) ihre Fundamente zu zerstören. Denn die Konsequenzen dieser Philosophie schlugen unverkennbar der evidenten Überzeugung, einen direkten Zugang zu Bewußtseinsjenseitigem zu haben, ins Gesicht.

Es ist tragisch, wie Husserls Arbeit sich im Fortgange seines Philosophierens immer mehr in dem verfängt und am Ende resignierend sogar ganz wohnlich einrichtet, woraus er anfangs so ungestüm hinausstrebte: eben — im „transcendental gereinigten Bewußtsein"! Zuletzt ist auch ihm (sowenig er selbst es wahrhaben will!) der Gegenstand der Erkenntnis nicht viel anderes als Kants „transcendentaler Gegenstand": der Motivationszusammenhang eines komplizierten Systems intentionaler Akte. Auch ihm wird zuletzt „Einstimmigkeit" zur erlösenden Formel einer Erkenntnistheorie nicht sein wollenden — Erkenntnistheorie, nein sogar Metaphysik! Daß er nicht gleich am Anfang energisch die Bewußtseinsimmanenz eines *jeden* Inhalts ablehnte — dies bannte ihn dauernd in die Bewußtseinsimmanenz und verurteilte alle Versuche, den *originären Ausweiß für die Berechtigung* der Transcendenz-Setzung zu finden, zur Aussichtslosigkeit. Immer mußte er sie weiter hinausschieben. Nie ihrer selbst habhaft werden könnend, wurde sie ihm zu einer Art Unsauberkeit des Bewußtseins, von der man dies solange „reinigen" müsse, bis das Bewußtsein soweit geordnet (d.i. systematisiert!) sei, daß auch das Moment „objektive Existenz" darin wieder sauber eingeordnet seine richtige Stelle fände. Und so wurde, ehe man sich dessen versah, aus der vorläufigen Epoché eine Endgültigkeit. Das „transcendental gereinigte Bewußtsein", weit genug hinausgesponnen, verschlingt am Ende auch noch das, wovon man es — der vorerst nur immanenten *Untersuchung* wegen — hatte reinigen wollen: die Transcendenz selbst. Denn was

anfangs als solche galt, hat nichts mehr gemein mit dem, was am Ende — kraft der Untersuchung — als solche ausgegeben wird!

Nicht immer aber wird die Theorie von der Immanenz der Bewußtseinsinhalte derart konsequent zu Ende gedacht. Meist bleibt man in den Theorien auf halbem Wege dabei stecken, die ideellen Bewußtseinsinhalte als A b b i l d e r einer ihnen selbst transcendenten (realen) Welt anzusehen. Die ideellen Bewußtseinsinhalte bilden dann das pure Anschauungsmaterial, denen an sich selbst ein jeder Hinausweis auf ein ihnen Jenseitiges fehlen soll. Erst hinzutretende Denkakte setzen, meinen behaupten, daß ein jenem Anschauungsmaterial entsprechendes R e a l e s objektiv existiere, erst sie machen aus dem immanenten Anschauungsmaterial eine — vermeintliche oder tatsächliche — Erkenntnis.

Diesen Sinn kann es haben, wenn man sagt: Erkenntnis s e i nicht Anschauung, sondern sei ein auf Anschauung sich gründender Denkakt. Womit natürlich unsere Behauptung: Bewußtsein sei seinem Wesen nach pures Schauen eines objektiv Existierenden als objektiv Existierenden widerlegt wäre.

So verfehlt auch alle diese Ansichten sind, so steckt doch etwas Wahres in dem Widerstande, den man dem Satze, pure Anschauung sei schon Erkenntnis, entgegensetzt. Man kann wohl jede Anschauung als Schauen eines objektiven Etwas „Erkenntnis" nennen. Aber es gibt einen *prägnanten* Sinn des Wortes „Erkenntnis", der an Assistenz des Denkens gebunden ist. Nämlich Erkenntnis als Erschauen eines „sinnvollen Zusammenhanges", also als Erschauen eines Verhältnisses, dessen Glieder erst durch denkende Setzung (analytische Abstraktion) aus der Gegenstandssphäre, in die sie von sich aus eingebettet sind, herausgegriffen und wiederum durch denkende Synthesensetzung verbunden werden. Auch da ist aber das Denken ein die eigentliche Erschauung eines Objektiven nur begleitendes — an sich blindes — Tun, gewißermaßen nur ein retardierender, einschränkender, nicht positiv aufbauender Behelf der eigentlich doch wiederum nur in der puren Anschauung fußenden Erkenntnis. Das Denken vereinfacht nur durch seine Abstraktion und Synthese, was auf einmal anschaulich zu bewältigen zu schwer wird. Dies hat man wohl auch im Auge gehabt, wenn man der „*Intuition*" im Sinne einer dunkelmystischen Allesschau die Erkenntnis des „*Intellekts*" in begrifflichem Denken als klärende — vereinfachende aber vergewaltigende! — Explikation des in der Intuition implicite Erfaßten gegenübergestellt hat. Es ist, als ob das denkende Erkennen das prinzipiell absolute allumfassende Bewußtsein eines allwissenden Geistes für ein beschränktes, individuelles, nur in gewisser Hinsicht für Wissen interessiertes, raum und zeitgebundenes Ich oder für eine Mehrzahl von solchen zurechtmachte; als ob es ein potentielles Allwissen in einer Perspektive actualisierte, die dem Denken durch die beschränkte Optik eines — vom *Bewußtseins*subjekt verschiedenen! — *Denk*subjekts vorgeschrieben ist.

Jedenfalls ist das Denken an sich selbst zu einem völlig vagen, aller objektiven Richtlinien durchaus entbehrenden Setzen verurteilt, durchaus unkräftig, aus sich selbst je zu einer Erkenntnis zu gelangen. Daß auch die „Denkgesetze" nur aus *allgemeingegenständlicher* Anschauung ihre objektive Treffsicherheit beziehen, braucht wohl kaum noch eigens erläutert zu werden. Die Einsicht von der Gegründetheit der Logik in der allgemeinen Gegenstandslehre ist längst wiedererwacht.

3. „Anschauung ohne Intentionalität ist kein Bewußtsein."

Es wird behauptet: Von etwas ein Bewußtsein hat man nicht bloß, indem man es unmittelbar anschaut, sondern auch, indem man es bloß ganz vage vorstellt, ja indem man es, ohne jegliche Anschauung, bloß meint oder von ihm etwas behauptet oder vermutet, annimmt; auch indem man nach ihm bloß fragt, betreffs seiner etwas fühlt, etwas wünscht oder befiehlt oder will oder erstrebt. Schon die Tatsache, daß man von etwas eine Erkenntnis *erstreben* kann, beweise, daß man von etwas ein Bewußtsein haben kann ohne Anschauung. Denn: Wüßte ich von etwas bloß, indem ich es anschaue — wie könnte ich, diese Anschauung von ihm erst erstrebend, schon von ihm wissen?! Weitaus die Mehrzahl aller wissend auf ein Gegenständliches gerichteter Akte vollziehe sich jeglicher Anschauung bar. Nicht bloß im anschaulichen Haben eines Gegenstandes konstituiere sich Bewußtsein, sondern auch in jedem Meinen eines Gegenständlichen. Selbst die *Anschauung* sei Bewußtsein, nicht als Anschauung, sondern als „Meinen" des Anschauungsmaterials. Erst indem das Bewußtseinssubjekt sich in „intentionaler" Weise auf ein Etwas bezieht, sei Bewußtsein gegeben. Diese intentionale Beziehung kann variieren. Ich kann ein Etwas in wahrnehmender, in vorstellender, in wünschender, erstrebender, fühlender Weise „meinen". Ich kann es „meinen", indem ich von ihm etwas behaupte, vermute, annehme, betreffs seiner etwas befehle oder frage etc. Aber all diesen Variationen des Bewußtseins ist das Eine gemeinsam: daß sie Bewußtsein „von etwas" sind, oder, was dasselbe sein soll: ein Gerichtetsein, eine Intention auf etwas. Fassen wir diese Theorie völlig beim Worte: Bewußtsein sei nicht Schauen, sei nicht sichtig haben, sondern ein nicht schauendes, nicht sehendes — also blindes — „Meinen". Dieses Meinen wird genauer bestimmt: Als ein Gerichtetsein, als ein Zielen. Aber da das Bewußtsein des Ziel — oder Richtungspunktes sich erst in diesem Zielen oder Gerichtetsein konstituiert, kann das, worauf man gerichtet ist, nicht schon vor diesem Zielen oder Gerichtetsein bewußt sein. Nicht ein *gegebener* Punkt bestimmt Richtung oder Zielung, sondern: der Zielpunkt, der Richtungspunkt ist dem intentionalen Gerichtetsein immanent. Er ist sein innerer „Sinn".

Beachten wir ferner, daß auch das Bewußtseinssubjekt nicht vor und unabhängig von intentionalen Akten Bewußtsein haben darf, sondern erst durch und nur in solchen Akten Bewußtsein erlangen muß. Ansonsten wäre ja Bewußtsein eben nicht intentionaler Akt! Wir fragen: Welcher Unterschied besteht in puncto Bewußtsein zwischen diesem angeblichen „Bewußtseinssubjekt" und einem in bestimmter Richtung dahinsausenden Pfeil? Auch dessen Zielung ist ja der Zielpunkt „immanent" als der „Sinn" seiner Richtung. Und an sich bewußtseinsloser als das angebliche Bewußtseinssubjekt kann ja der Pfeil — gemäß der Voraussetzung — auch nicht sein!

Man ist etwas verblüfft über einen so plumpen Vergleich. Aber man frage sich, ob dieses Beispiel nicht voll und ganz erfüllt, was zureichen soll, um Bewußtsein zu konstituieren.

Was man nun auch einwenden mag — daß der Pfeil eben ein Pfeil und kein „Subjekt" wäre, daß das intentionale Gerichtetsein keine räumliche Bewegung, keine Ortsveränderung wäre, daß der Pfeil sich sein Ziel nicht selbst setze, sondern dieses ihm vom zielenden Schützen vorgegeben werde — all dies widerlegt die intentionale Bewußtseinstheorie viel eher als daß es sie rettet! Denn man muß zugeben, daß man überall gerade das schon stillschweigend voraussetzt, was man erst erklären will: eben *kein* bewußtseinsloses Ding wie den Pfeil, sondern ein Bewußtseinssubjekt! Eben nicht ein quasi räumliches Zielen und Gerichtetsein auf ein Etwas „außerhalb" des Bewußtseins (ihm „transcendent"), sondern schon ein zielend gerichtetes, meinendes — Bewußtsein! Eben nicht ein dem Meinen immanentes Ziel, sondern schon ein ihm vom Bewußtsein gegebenes! Denn ein *blindes* Meinen „hat" selbst sowenig ein Ziel, wie der blinde Pfeil. *Nur* ein schauendes Wesen kann Ziele setzen und haben. (Der Vergleich geht noch weiter: es gibt ebenso ein blindes Schießen wie es ein Schießen auf Ziel gibt. „Zielen" schließt Blindheit wesensnotwendig aus!)

Die Intentionalitätstheorie setzt implicite schon das voraus, was sie explicite leugnet: Ein Subjekt, das sein „Meinen" nicht schlechthin bloß tut oder hat, sondern diese seine Akte weiß, u. zw. nicht wiederum auf Grund von anderen Meinungsakten, die jene fundierten. Sondern das Subjekt weiß von seinem Meinen, unmittelbar dieses schauend: eben weil es Bewußtseinssubjekt ist. Sicher ist es richtig, daß wir etwas meinen können, auch ohne eine klare Anschauung davon zu haben, z. B. die Rückseite des Mondes. Auch daß das Denken in der Regel ohne Schauen dessen verläuft, worüber gedacht wird, ist richtig. Ebenso sicher ist aber auch, daß einerseits Gedanken an sich selbst kein Bewußtsein haben, von dem, was sie „meinen" und daß andererseits wir keine Gedanken hätten, wenn wir sie nicht wüßten. Also setzt Denken als ein Bewußtsein von Gedanken das Phänomen Bewußtsein in seiner Gänze schon voraus.

Desgleichen, wenn ich die Rückseite des Mondes „meine" ohne sie zu schauen, dann ist dies Meinen selbst kein Bewußtsein, sondern wird von mir, dem Bewußtseinssubjekt selbst gewußt. Was dieses Meinen an sich selbst ist, wird im Folgenden ausführlich untersucht werden. Soviel ist aber jetzt schon klar, daß es nicht Bewußtsein ist. Gewiß sind Beziehungen ganz eigener und besonders inniger Art zwischen Bewußtsein und intentionalen Akten vorhanden. Aber jedes Kunstwerk, ja jede Photographie hat so etwas wie eine gewisse ganz eindeutige Intention auf das von ihm Abgebildete — jedoch kein Bewußtsein, wenn es auch ein solches ganz eindeutig „fundieren" und determinieren kann. Im Übrigen ist nicht zu vergessen, daß auch die Allgemeinbegriffe etwas meinen, wovon man auch ohne sinnliche Wahrnehmung und ohne konkretere anschauliche Vorstellung eine richtige Anschauung haben kann: nämlich Wesen, Ideen, allgemeine Gegenstände der reinen Intuition. Meine ich also die „Rückseite des Mondes", dann liegt selbst diesem Meinen die Anschauung des Wesens (= Was — sein) „Rückseite", „Mond" sowie deren Wesensbeziehung zu Grunde. Soweit etwas explicite gemeint wird, ist auch seine Wesensanschauung vorhanden. Wird aber von einem Gemeinten die Erkenntnis erst erstrebt, so wird eine *Bereicherung* dieses allgemeinen Wesensgehaltes mit der Fülle weniger allgemeiner mehr differenzierter Momente erstrebt. Erkenntnis wird erstrebt der Determination des angeschauten Allgemeinen durch Hinzutreten neuen Anschauungsinhalts, dessen wesensnotwendige Beziehung zum erschauten Allgemeinen gleichfalls früher anschaulich gewußt wird, als die bereichernden Inhalte selbst erschaut werden. Daß die Rückseite des Mondes eine bestimmte Körpergestalt Ausdehnungsweise, Farbe, Härte etc. haben müsse, weiß ich apriori durch Erschauung („Evidenz") notwendiger Wesensbeziehungen. Völlig anschauungslos ist selbst das Meinen mittels Eigennamen nicht. Zumindest wird solches Meinen von der Anschauung des Wesens „Etwas" begleitet, meistens aber auch von der Anschauung des differenzierteren Wesens einer bestimmten Gegenstandssphäre, z. B. Mensch, Ort, Körper etc.

Nur dieser allgemeinen, wenn auch noch so vagen Anschauung wegen, die ein Meinen begleitet oder fundiert, kommt es zu der irrtümlichen Auffassung: denkendes, fühlendes, strebendes, wollendes etc „Meinen" sei Bewußtsein. Entscheidend ist, daß man sich ein für allemal einspräge: ein blindes Bewußtsein ist eine Contradictio in adjecto. Blind heißt geradezu, *kein* Bewußtsein haben, von dem, wogegen man blind ist. Man kann aus allerlei Gründen von seiner Blindheit selbst wissen, mag aus welchen Gründen immer wissen, daß dort, wo man nichts mehr sieht, noch etwas ist, niemals weiß man durch und in seiner Blindheit davon. Und erst recht nicht hat es irgend welchen Sinn, zu sagen, daß man von dem, was man *nicht* sieht, in eben jener nur sichtbar erfaßbaren Hinsicht ein Bewußtsein habe.

Nichts anderes aber als der Widersinn eines blinden Bewußtseins wäre ein Bewußtsein, das sich in Akten konstituierte, deren gemeinsamer Nenner die bloße Intentionalität, das „Meinen", die Zielung auf einen (nicht schon unabhängig von ihnen erschauten !) Gegenstand ist.

c) *Das Bewußtseinssubjekt.*

Bewußtsein ist ein elementares Urphänomen. Es läßt sich weder auf Komponenten oder Konstituenten „zurückführen", noch läßt es sich definieren. Es läßt sich kaum umschreiben. Und aus dem unmittelbar einsichtigen Wesen des Bewußtseins folgt a priori die Widerlegung jeder subjektivistischen Skeptis und jeden Konscientialismus und Phänomenalismus.

Es ist evident : Bewußtsein i s t. Bewußtsein hat E x i s t e n z. Im W e s e n dieses existierenden Etwas liegt es aber, daß es das, wovon es weiß, nicht aus sich hat. Das Wissende, der Geist, gibt sich seinem Wesen nach als Empfangendes : Ein ruhiges offenes Auge, das sieht, was i s t, w e i l dieses Sichtbare ist und weil es in des Geistes Wesensnatur liegt, zu schauen, was ist. Der Geist, das Subjekt des Bewußtseins, erschöpft sein ganzes Wesen in diesem Nur-Auge-sein, Nur-Schauen-sein. Bewußtsein zu haben ist nicht ein Tun, ist nicht ein „Akt" des Geistes, sondern ist die Bestimmtheit seines substanziellen Wesens. Er kann aus sich selbst das Schauen nicht unterbinden, nicht aussetzen oder wieder in Aktion treten lassen. Denn das käme einer zeitweiligen Selbstaufhebung seines substanziellen Wesens, seiner Eigenexistenz also, gleich. Auch von außen oder durch Fremdes kann dieses Schauen oder Wesen des Geistes weder geschaffen noch vernichtet oder irgendwie geändert werden. Denn ein Was oder Wesen, Bestimmtheiten lassen sich weder vernichten noch schaffen, entstehen weder, noch vergehen sie noch ändern sie sich. Ein Sich — ändern käme ja einem *Anders* — werden, also dem Werden einer *anderen* Art Bestimmtheit, dem Werden eines *anderen* Wesens gleich.

Das Schauen kann nicht Akt oder Funktion, kann nicht Attribut oder Eigenschaft eines an sich (also *vor* diesem Akte, o h n e diese Funktion, ohne dieses Attribut oder diese Eigenschaften) *blinden* Subjekts sein. Denn *ohne selbst substantiell Schauen zu sein, käme das Subjekt nie zum Bewußtseins seines Schauens !* Ein an sich blindes Subjekt bliebe in alle Ewigkeit blind auch gegen alle „seine" Akte, Funktionen, Attribute oder Eigenschaften !

In aller Ehrfurcht gesagt : *Schopenhauers* Legende von dem blinden Willen, der sich eines Tages das Bewußtsein gleichsam als Licht anstecke, entbehrt nicht der Naivität. Denn was soll das Licht — einem Blinden ? ! Ebenso gliche das Bewußtsein als ein von einem nicht selbst Bewußtsein *seiendem* Subjekt nur Gehabtes oder Getanes den Augen — eines Blinden ! Und preßte er sie selbst noch so innig in die Augenhöhlen — er bliebe dennoch blind.

Nur der Schauende kann durch Augen sehen. Nicht machen Augen den Blinden sehend. Man mache sich klar, daß in diesem Falle die bloße *Ver*schiedenheit des Subjekts von seinem Schauen einer absoluten *Ge*schiedenheit des Subjekts von seinem Schauen gleichkäme. Ist das Subjekt des Schauens selbst ein Wesen, das, was es ist, ist, ohne Schauen zu sein, dann ist es eben an sich selbst blind. Also auch blind gegen alles, womit es noch so innig verbunden ist. Also auch gegen „sein" — Schauen! Ein Geist, der nicht seinem substanziellen Wesen nach Bewußtsein wäre, erlangte in alle Ewigkeit nicht von seinem Bewußtsein — ein Bewußtsein! Er besäße es als Eigenschaft, „täte" es — wäre selbst aber gegen seine Eigenschaften und sein Tun nicht minder blind wie der Stein gegen seine Härte oder gegen seinen Fall.

Aus diesen Feststellungen folgt aber, daß Bewußtsein und Seele nicht identisch sein können. Denn das Subjekt des Seelenlebens ist ein individuelles Ich, das die verschiedensten seelischen Akte vollzieht, das will, das strebt, das fühlt — alles etwas, was dem Wesen des Geistes als bloßem Auge-sein, als reinem Schauend-empfangenden vollständig widerspricht. Der Geist kann nicht Subjekt des Seelenlebens sein und das individuelle Ich kann nicht Subjekt des Bewußtseins sein.

Ferner ist einsichtig, daß nicht eines dieser Subjekte selbst des andern Subjekts Eigenschaft, Attribut sein kann. Schließlich ist auch einsichtig, daß die *Modi des Seelischen nicht Arten des Bewußtseins sind.* Es ist absurd, ein bloßes Schauen in Wollen, Fühlen und Denken zu spezifieren. Dieses reine Schauen ist ein ewig Einfaches; nur dessen Inhalte können sich ändern, nicht es selbst. Und auch diese Änderung der Bewußtseinsinhalte wird nicht durch das Bewußtsein selbst bestimmt, sondern ist, wie später gezeigt werden wird, ein ihm durch die es fesselnde Seele angetanes.

Soweit die apriorischen Feststellungen aus dem evidenten Wesen des Bewußtseins. Ihnen steht das empirische, das tatsächliche Bewußtsein entgegen: als beschränkt, als auch sich irrend, sich täuschend, als abhängig von leiblichen, seelischen und äußeren Bedingungen. Offenbart sich auch der apriorischen Einsicht das Bewußtsein als ein ewiges, mit sich identisches Wesen, als allwissender raum — und zeitjenseitiger Geist, wissend a l l e s, was ist, b l o ß w e i l es ist, offenbart es sich ihr *nicht* als: bloß Einiges wissend, Weniges, Nächstes, und als in zahllosen seelischen Individuen sich zersplittert manifestierendes Bewußtsein dieses oder jenes Menschen, so ist doch Letzteres — die Beschränktheit, Bedingtheit, Vielfachheit und, dieser entsprechend, die zahllosen einander widersprechenden Perspektiven — T a t s a c h e!

Aber eben diesen Widerspruch zwischen apriorischer und empirischer Einsicht zu lösen, muß Aufgabe der Forschung sein. Man löst solchen Widerspruch nicht, indem man einseitig die eine Reihe von Einsichten einfach wegdekretiert.

Der Weg zur Lösung ist umgekehrt dem, den man sonst in

Bewußtseinstheorien zu gehen gewohnt ist: aus etwas, was nicht Bewußtsein ist, sich das Bewußtsein erst entstehend zu denken. Und ferner aus irrendem, sich täuschendem, beschränktem Bewußtsein allmählich ein sich immer weniger irrendes, immer weniger sich täuschendes, immer umfänglicheres Bewußtsein sich entwickelnd zu denken.

Nein, hierin waren alte Denker, vor allem *Plotin* und so ziemlich fast alle Mythologien der Wahrheit näher: Am Anfange steht der gottgleiche Geist, der allwissende, allschauende, ohne den auch das beschränkteste Bewußtsein seinem Wesen nach überhaupt nicht möglich ist. Nicht: wie ist Bewußtsein, wie ist Erkenntnis möglich und wie entsteht sie — ist das Problem. Sondern: wie ist Irrtum, Täuschung, Nicht-immer-wissen, Nicht-alles-wissen möglich? *Nicht Bedingungen des Bewußtseins gilt es zu entdecken, sondern Bedingungen der Verdunkelung, Fesselung, Beschränkung, Bedingungen der Vergewaltigung des Bewußtseins.* Es wird nicht schwer fallen, diese das Bewußtsein nicht positiv aufbauenden, sondern negativ beschränkenden Bedingungen in eben dem zu finden, womit man fälschlich das Bewußtsein zu identifizieren gewohnt ist: in der Seele!

§ 3. Heterogenität von Seele und Bewusstsein.

Nachdem man sich derart das Wesen des Bewußtseins einigermaßen klargemacht hat, ist es nicht schwer, jegliche Identifizierung von Seele und Bewußtsein zurückzuweisen.

a)

Erstens muß das Seelische einem anderen Subjektwesen angehören als das Bewußtsein. Denn schon vor jeder Analyse des Seelischen ist klar, daß die seelischen Phänomene einem tätigen Subjekte angehören. Das reine Bewußtseinsphänomen gibt sich aber als tätigkeitsloses Sein, dessen Natur sich in schauendem Empfangen erschöpft. Das reine Bewußtseinssubjekt — der Geist — tut nichts dazu, um seine Inhalte zu erlangen: Sie werden ihm kraft seiner bloßen Seinsnatur einfach gegeben. *Das Schauen des Geistes ist kein Tun, sondern ein Sein*: eben die Wesensnatur des Geistes: Ein Schauendsein, Augesein, „Offensein".

Diese Eigenart des reinen Geistes springt auch dann in die Augen, wenn man sie vergleicht mit jenen Akten, die, wie nachher gezeigt werden wird, der realen Einigung von seelischem Ich und reinem Bewußtseinssubjekt ihre Existenz verdanken: den Akten des „Wahrnehmens", „Vorstellens" und „Denkens". Eben das, was das Spezifische dieser Akte ist, ist weit entfernt davon, eine Spezifizierung der Gattung Bewußtsein zu sein. Nicht das reine Schauen als solches nimmt in diesen Akten verschiedene Formen an. Sondern es selbst ist immer voll und ganz unverändert als ein und dasselbe

da. Aber es ist verbunden mit spezifischen „Haltungen" des seelischen Ich. Dies deutet schon der reine Wortsinn der Aktausdrücke an: Wahr-n e h m e n, Vor-s t e l l e n, Behaupten, Glauben, Setzen, Bejahen, Verneinen, Fragen, Befehlen, Zweifeln. Wer sich in den Sinn solcher Ausdrücke vertieft, der wird merken, daß nicht das Bewußtsein selbst in ihnen sich wandelt. Sondern verschiedene Verhaltungsweisen eines an sich nicht schauenden sondern Bestimmtes wollenden, strebenden, tätigseienden Ich drücken sich so aus: *Nicht eine verschiedene Wissensrelation* ist der Sinn jener Worte; denn immer setzt dieser Sinn das G e g e b e n s e i n eines bestimmten Inhalts für ein wissendes Subjekt — also das Bewußtsein in seiner elementaren Gänze und Einerleiheit — schon v o r a u s. Aber welchen Sinn *ich* diesen gewußten Inhalten gebe, d. i. in welcher Weise ich mich zu ihnen verhalte — die Modifikation dieses *Verhaltens* ist der spezifische Sinn jener Ausdrücke.

Doch ist es noch gewiß verfrüht, dieses Thema anzuschneiden. Es genüge als Andeutung. Klar möge aber auch aus dieser schon hervorgehen: Selbst jene seelischen Phänomene, die noch am ehesten als Weisen des Bewußtseins angesprochen werden könnten, verbieten dies, sobald sich zeigt, daß man es in ihnen mit „Akten", „Setzungen" und dergl. zu tun hat. Denn als solche widerstreiten sie evident dem Wesen des Bewußtseins und seines Subjekts: als eines nicht kraft eines Tuns, sondern kraft des bloßen Seins Wissen habenden, Inhalte schauend empfangenden.

b)

Die Verschiedenheit von Bewußtseinssubjekt und seelischem Subjekt (und damit eo ipso auch von Seele und Bewußtsein) geht ferner deutlich aus Folgendem hervor: Das Subjekt des Seelenlebens gibt sich seinem Wesen nach als Individualität: „Ich" ist das Subjekt des Seelischen. „Ich" — das heißt: Ich und nicht Du, Ich und nicht ein anderer. Zum Wesen des seelischen Ich gehört die positive Unterschiedenheit zu jedem anderen Wesen, die absolute Unverwechselbarkeit als positives, immanentes Moment, die absolute Einzigkeit. Aber wohlgemerkt: Einzigkeit nicht in numerischem, sondern in individualistisch — qualitativem Sinne. Diese eigenartige, individualistische Einzigkeit schließt nicht im Mindesten eine Vielheit solcher Einzigkeiten, solcher „Iche" aus. Im Gegenteil: Sofern ihr der unterscheidende Bezug auf ein „Du" wesentlich ist, scheint sie sie geradezu zu fordern! (Auch darüber wird erst später ausführlich die Rede sein).

Im Wesen des Bewußtseins aber liegt geradezu das Gegenteil eben genannter Momente. Das reine Bewußtseinssubjekt, der Geist, gibt sich seinem Wesen nach als identisches jeden möglichen Bewußtseins. Nicht „Ich" als dieses oder jenes Individuum bin Subjekt des Bewußtseins sondern nur ich als reiner absoluter Geist. Im Wesen

des Bewußtseins liegt nicht, daß der Wissende dieser oder jener, so oder anders, nur dieser und kein anderer sei. Sondern bloß, daß der Wissende Nur-Auge, Nur-Blick, Nur-Schauen sei. *Reines* Auge, *reiner* Blick, *reines* Schauen. Das Bewußtsein schließt jede Determiniertheit seines Subjekts außer der, die ihm eben als Bewußtseinssubjekt zukommt, von sich seinem Wesen nach aus. Hätte ich Bewußtsein von diesem oder jenem bloß sofern ich und weil ich Ich und nicht Du bin, dann wäre ja Bewußtsein gar nicht reines Schauen einen Seienden, bloß weil es — das Seiende — ist und weil es in meinem Wesen liegt, zu schauen, was ist. Sondern Bewußtsein wäre P r o d u k t eines so und so beschaffenen Subjekts. Eben dies wäre aber gegen das in sich evidente Wesen des Bewußtseins. Jede Determinierung des Bewußtseinssubjekts gibt sich ohne Weiteres als Negierung seines Wesens zu erkennen. Und umgekehrt gibt sich jede Verallgemeinerung, gibt sich jeder Versuch, die individuelle Einzigkeit des s e e l i s c h e n Subjekts — des Ich — aufzuheben als Negierung des Ichwesens zu erkennen. Derart heterogen sind das Subjekt des Bewußtseins und das Subjekt des Seelischen und eo ipso Bewußtsein und Seele selbst.

c)

Bewußtsein kann mit Seele auch nicht in dem Sinne identifiziert werden, daß man Bewußtsein für ein Komplex- und Produktphänomen gewisser in sich selbst blinder seelischer Akte („Setzen", „Meinen", „Projizierung", „Vergegenständlichung" via gewisser Synthesen etc.) erklärt.

Dies widerspricht einerseits der Einsicht und der Unableitbarkeit und Unzerlegbarkeit des Bewußtseins als eines *elementaren* Wesens. Und es widerspricht andererseits der Einsicht in das Wesen des Bewußtseins als eines *Empfangens*, des Gegenteils also jeden Tuns. Und es widerspricht vor allem der Einsicht vom Wesen des Bewußtseins als eines *Schauens*, dessen direktes Gegenteil jedes blinde Sein oder Tun ist.

d)

Die Heterogenität von Seele und Bewußtsein erhellt auch aus der völligen *Unableitbarkeit* der seelischen Arten aus dem Bewußtsein als ihrem angeblich allgemeinen Wesen. Wären die Arten des Seelenlebens Differenzierung des „Bewußtseins", so müßte sich doch das Bewußtsein selbst als Genus in den Arten des Seelischen differenzieren. Das Bewußtsein müßte doch — als Allgemeines — in seinen Arten voll und ganz erhalten sein. In Wahrheit kann aber davon sowenig die Rede sein, daß selbst die Anhänger der Identifizierung von Seele und Bewußtsein gezwungen sind, ein u n b e w u ß t e s Seelenleben anzuerkennen. Und der Widersinn, der darin liegt, von einem unbewußten Bewußtsein zu reden — gleich als rede man von

einem „nicht eisernen Eisen"! — ist auch ihnen nicht verborgen geblieben.

Doch sehen wir vorerst von diesem, (gleich nachher speziell zu besprechenden) „unbewußten Bewußtsein" ab, also davon, daß angenommen werden müßte, daß *alle* seelischen Arten Differenzierungen des Bewußtseins sind, trotzdem daß es auch unbewußte seelische Phänomene gibt. Ich frage: In welcher Weise soll etwa ein Gefühl der Sehnsucht oder eine Liebesgesinnung eine Abwandlung des Wesens Bewußtsein sein? Gesetzt auch den Fall, man könnte weder Sehnsucht noch Liebe erleben ohne es zu wissen. Gesetzt selbst — was gleich nachher erst untersucht werden soll — es läge im *Wesen* von Sehnsucht und Liebe, daß man sie nicht haben könne, ohne eo ipso ein Bewußtsein von ihnen zu haben: niemals folgte daraus allein, daß Liebe und Sehnsucht Differenzierungen des Wesens Bewußtsein selbst sind. Sowenig wie aus der Wesensnotwendigkeit, der zufolge ein Würfel „räumlich" ist, folgt, daß er eine Differenzierung des Wesens Raum ist. Ebensowenig auch, wie daraus, daß alles Seelische zeitliche Dauer hat, folgt, daß es eine Differenzierung des Wesens „Zeit" ist. (Bekanntlich aber ist man selbst dieser Behauptung sehr nahe gekommen!)

Gesetzt ferner, daß Sehnsucht und Liebe nicht möglich wären, ohne einen wissenden Bezug auf den Gegenstand, der ersehnt oder geliebt wird: Aber auch dann wäre ja Bewußtsein bloß V o r a u s s e t z u n g von Liebe und Sehnsucht — nicht aber mit diesen identisch.

Es ist durchaus unumgänglich, sich deutlich zu machen, was seelische Phänomene wie Sehnsucht und Liebe *an sich selbst* sind: Nämlich nicht die Spur eines so und so gestalteten Bewußtseins, sondern einzig und allein eigenartige „Haltungen" eines seelischen Ich zu Gegenständen. Das Wesen und die Art solcher „Haltungen" wird uns noch ausführlich beschäftigen. Aber schon jetzt muß man sich darüber klar werden, daß man das *Wesentliche* der seelischen Phänomene vollkommen streicht, wenn man es als spezifische Art des Bewußtseins bestimmt. Man kann nicht streng genug scheiden das, was an seelischen Phänomenen das Seelische selbst ist — eben die nicht weiter definierbaren, weil elementaren Weisen des Seelischen selbst: „Liebe", „Sehnsucht", „Neid", „Stolz", „Wille" etc. etc., (Bestimmtheiten, die nur umschreibbar, allenfalls noch in bildlichen Analogien andeutbar sind, direkt aber so wenig definierbar wie das Wesen „Rot"); ich sage: man kann nicht streng genug scheiden, das was an seelischen Phänomenen eben sie selbst *sind* — und das, was sie bloß tatsächlich oder auch notwendig *voraussetzen* oder selbst *bedingen* oder was sie — gleichfalls bloß tatsächlich oder notwendig-*begleitet:* das Bewußtsein. Man hat überhaupt noch keinen Blick für die differenten konkreten Bestimmtheiten des Seelischen, wenn man nicht apriori die Aussichtslosigkeit aller Ableitungsversuche ihrer aus dem bloßen Bewußtsein erkennt. Es ist nicht zu vergessen, daß echte Psycholo-

gen (und das sind nicht immer Gelehrte, die Bücher über Psychologie schreiben, sondern weit mehr praktische Menschenkenner, Moralisten, Dramatiker, Romanciers) entschiedene Irrationalisten und Voluntaristen sind, also Gegner aller Doktrinen, welche die bunte Mannigfaltigkeit des Seelenlebens systematisch ordnen und ableiten aus einem Allgemeinen, als welches — gemäß der Voraussetzung Seele = Bewußtsein — das Bewußtsein erklärt wird. Ebenso widersprechen aller wirklichen Anschauung der seelischen Wirklichkeit die Versuche, Seelisches — etwa Affekte, Gefühle, Gesinnungen — aus einer Synthese von Bewußtsein und anderem (etwa leiblichem Leben) herzuleiten. Die seelischen Bestimmtheiten präsentieren sich als elementare Washeiten und haben ihrem reinen Was und Wie nach mit körperlichem Geschehen nichts zu schaffen. Gewiße Affekte mögen wohl von leiblichen Vorgängen begleitet sein. Wer merkte aber nicht die völlige Vergewaltigung dessen, was der Sinn etwa des Wortes „Zorn" ist, wenn der leibliche Aufruhr zu einem Konstituens seiner gemacht wird oder gewissermaßen die solide Grundlage des „Zorns" liefern soll, und, „verbunden mit dem Bewußtsein" von diesem oder jenem, das Totalphänomen! So wird das Seelische, wiewohl es sich doch einsichtigerweise einer ganz unvergleichlichen, ganz einzigartigen Sphäre angehörig präsentiert, geradezu als eigene Wesenheit negiert. Denn es *ist* weder Leib noch Bewußtsein; es *ist* weder Leben noch Geist, noch deren Produkt. Sondern es ist eben nur es selbst: Seele.

Oft aber erwecken derartige konstruktive Psychologien den Anschein der Richtigkeit, indem sie den seelischen Phänomenen selbst die objektiven Relationen des erlebendem Ich auf seelisch erlebten Gegenstand als auf bewußt erlebten — substituieren. Und da bestimmten Subjekt-Objekt-Situationen die geradezu automatische Auslösung bestimmter seelischer Phänomene (unmittelbarer seelischer — nicht aber wissender! — „Haltungen") entspricht (darüber später!), glaubt man konkrete Psychologie zu treiben, wenn man seelische Sonderbestimmtheiten als „Bewußtsein" solcher ihnen entsprechender Situationen deklariert. Dieser Substitutionsmethode verdankt u. a. Spinozas Psychologie, trotz ihrer grellen Abstractheit, den Schein der Wirklichkeitsnähe. Der Nachweis ihrer Falschheit ist aber geradezu experimentell lieferbar: Man kann willkürlich das echte Bewußtsein von diesem oder jenem herbeiführen, zugleich auch das „Gefühl der Lust oder Unlust, womit verbunden" plötzlich dieser oder jene Affekt da sein müßte (gemäß Spinozas Definitionen). Aber man wird nicht die Spur jener Affekte in sich entdecken — solange nicht noch ein Drittes eintritt: eben der Affekt selbst als ein durchaus elementares und nicht weiter definierbares Etwas.

e)

Der Sinn unserer bisherigen Polemik war, alle Identifizierungsversuche von Seele und Bewußtsein zurückzuweisen, soweit die

spezifische Bestimmtheit „Seele" als unreduzierbares „seelisches" Gattungswesen geleugnet, respective ihr die Bestimmtheit „Bewußtsein" untergeschoben wird. Sodaß konsequenterweise alle seelischen Sonderbestimmtheiten, Arten und Unterarten nur als besondere Gestaltungen des Wesens „Bewußtseins" angesehen werden. Es besteht nun aber auch die Möglichkeit, Seele mit Bewußtsein zu identifizieren, trotzdem daß man spezifische elementare Qualia, die nicht Arten des Bewußtseins sind, als Besonderungen der Seele gelten läßt. Wiewohl diese theoretische Möglichkeit eigentlich nirgends in einer strengen, jede Verwechselung mit den vorhin bekämpften Irrtümern ausschließenden Formulierung vertreten wird, — wiewohl sie im Gegenteil stets mit diesen anderen falschen Identifizierungen durcheinander gebracht wird, ist es notwendig, dieser theoretischen Möglichkeit in strenger Gesondertheit hier Ausdruck zu verleihen.

Man kann also der Identifizierung Seele = Bewußtsein den Sinn geben, daß Bewußtsein nur der notwendige Seins-modus oder gleichsam nur der notwendige Materialcharakter des Seelischen sei. (Beides ist zweierlei). Dabei kann man all das, was eine richtige Psychologie als letzte, bewußtseinsverschiedene, elementare Bestimmtheiten des Seelischen aufzeigt, unangetastet lassen. Man kann Affekte, Gefühle, seelische „Haltungen" (im engeren Sinne) als Letztheiten sui generis erkennen und anerkennen, *ohne* jeglichen Versuch, sie auf etwas anderes, was dem unvergleichlichen Genus „Seele" transcendent ist, also etwa auf die Bestimmtheit „Bewußtsein" oder auf leibliche Vorgänge, zurückzuführen.

Aber man fügt hinzu: Ohne von jemandem erlebt zu werden, das heißt: für ihn da zu sein, das heißt: ihm bewußt zu sein, hätten solche Bestimmtheiten keine reale Existenz! Also: ihrer Washeit, ihrer Bestimmtheit, ihrem *Wesen* nach mögen die seelischen Phänomene noch so sehr toto genere von der Bestimmtheit „Bewußtsein" verschieden sein: ihre *reale Existenz* verdankten sie doch nur dem Bewußtsein! So wird dem Bewußtsein im Verhältnis zum Seelischen eine analoge Funktion zugedacht, wie etwa in gewissen Theorien der körperlichen Materie im Verhältnis zu den geometrischen Figuren: Wohl gehören diese als Bestimmtheiten einer ideellen Sphäre an, die von der körperlichen Materie toto genere verschieden ist. Aber in jener mangelt ihnen die reale Existenz. Und eben diese gibt ihnen erst die körperliche Materie.

Und diese Analogie geht soweit, daß es oft sogar den Anschein hat, als figurierte in manchen Seelentheorien die Bestimmtheit „Bewußtsein" weniger als faktischrealer Existentialmodus des Seelischen denn als „Material", aus dem das Seelische „besteht"! Wenn man von seelischen Bestimmtheiten als von Bewußtseinsgestaltungen spricht, hat es sehr oft den Anschein, als dächte man sich unter Bewußtsein quasi den „Stoff" des Seelischen, und unter den spezifischen Bestimmtheiten die „Formen",

denen der „Bewußtseinsstoff" die „Ausfüllung" konkreten Daseins gibt. Man spricht dann von einer „*Körperwelt*" und von einer „*Bewußtseinswelt*" in dem bildlichen Nebensinn zweier Welten, die sich durch die Verschiedenheit ihrer Stofflichkeit unterscheiden. Natürlich gesteht man sich dabei nicht ein, daß man solche naive Bildvorstellungen hat und in dieser Weise nur den sublimierten Maskierungen eines vulgären Materialismus unterliegt.

So sinnlos es wäre, von einem unkörperlichen Körper zum reden — nicht minder sinnlos ist die Rede von einem bewußtseinslosen oder „unbewußten Bewußtsein". Aber metaphysische Spekulation hat aus „*Bewußtsein*" *eine Art metaphysischen Substrats* gemacht oder zumindest ein seiendes, an sich existierendes Attribut einer metaphysischen Substanz. Sodaß man dazu verleitet wurde, auch auf Bewußtsein das beliebteste Kunstück metaphysischer Konstruktion anzuwenden: Es als „im Grunde genommen", „eigentlich" als metaphysisches *an sich* existierendes Urprinzip anzusetzen, wiewohl es als *uns Erscheinendes*, als uns Gegebenes seinem eigentlichen Wesen widerspräche. Auf Grund solcher Kunststücke ist es auch ein Leichtes, die gesammte wirkliche Welt oder diesen oder jenen Ausschnitt aus ihr — etwa alles physikalische Geschehen oder das organische Leben — für „potentielles" oder „latentes" Bewußtsein zu erklären. Irgendwelche Analogien, die solchen Dekretierungen den Anschein des Plausiblen verleihen, lassen sich, wenn man durchaus will, zwischen allem und jedem finden. Die Großzügigkeit solchen Philosophierens wird aber stets erkauft mit einer Verblassung und Verrenkung und schließlichen Preisgabe jeden anschaulichen Gehaltes jener Bestimmtheit — hier der des Bewußtseins — die man für das metaphysische Grundprinzip erklärt hat. Denn immer allgemeiner muß man diese Bestimmtheit fassen, damit sie auch auf dieses oder jenes passe und schließlich einen möglichst großen oder den gesammten Umfang aller wirklichen Gegebenheiten „erklären" könne. Und so wird schließlich aus der immer allgemeiner gefaßten Bestimmtheit ein jeder Bestimmtheit Bares, ein vages leeres Nichts (oder wie es im Jargon dieser Theorien stets heißt: ein „Nichts — als").

Es ließe sich nun zeigen, daß der Selbstverständlichkeit, mit der man auch noch heutzutage „Phänomene des Seelischen" mit „Bewußtseinsphänomenen" identifiziert, wiewohl man doch seelisches Unbewußtes nicht leugnen kann und nicht einmal ehrlich zu leugnen bestrebt ist — es ließe sich zeigen, daß dieser Selbstverständlichkeit einzig und allein die Kontinuität zu Grunde liegt, mit der die wissenschaftliche Psychologie sich aus den Schulen oben gekennzeichneter Metaphysiken herausentwickelt hat: insbesondere ist dabei an den ungeheuren Einfluß zu denken, den *Schellings* Philosophie seinerzeit nicht bloß auf die Psychologie direkt, sondern auch auf die ihr angrenzenden Gebiete der Naturwissenschaft und selbst auf die Medizin ausgeübt hat. Es gehört zu den vielen Erstaunlichkeit geisteswissenschaftlicher Entwick-

lung, daß man sich dieses, auch der oberflächlichsten historischen Tatsachen feststellung leicht zugänglichen Umstandes heute kaum noch bewußt geworden ist. So wie es andererseits nicht minder erstaunlich ist, daß man angesichts der ganz augenfälligen Absurdität, an einem bewußtseinslosen Bewußtsein festzuhalten, sich noch nicht vor die Frage gestellt sah, eine philosophische Rechtfertigung dieser Selbstverständlichkeit zu versuchen.

Es gibt wohl kaum etwas Naiveres als viele positive exacte Wissenschaftler. Stets glauben sie voraussetzungslos zu denken und jenseits aller metaphysichen Dogmen zu stehen — und ahnen garnicht, daß sie gerade in dem,was ihnen am selbstverständlichsten ist, den Ballast längst veralteter Metaphysik mit sich herum tragen : Einen Ballast, den nur die von ihnen so verachteten, ihnen selbst zeigenössischen Metaphysiker weggeworfen haben zu Gunsten von Theorien, die der Richtigkeit weit näher kommen. Und zwar von Theorien, die wiederum ihrerseits dazu bestimmt sind, anfangs befruchtende und richtunggebende Prinzipien und zuletzt der Ballast einer späteren und noch späteren Generation „positiver und „exacter" Wissenschaftler zu werden !

Wie lange brauchte es z. B. bis der rein metaphysisch-constructive Charakter des letzten Endes nur auf SPINOZA zurückgehenden Dogmas vom psychologischen Parallelismus auch im Lager der exacten experimentellen Psychologie sich als solcher entlarvte ?

In vielen psychologischen Instituten gilt er wohl auch heute noch als wissenschaftliches Axiom !

Eine ebenso vollständig ungeprüft mitgeschleppte „Selbstverständlichkeit" aber ist die Identifizierung von Seele mit Bewußtsein.

Wie hilft man sich nun, da man diese Grundthese selbst garnicht in Zweifel zu ziehen wagt, um diese These mit der Anerkennung eines „unbewußten Seelischen" in Einklang zu bringen ?

1) Einmal macht man aus dem *anderen* Seelischen — dem *bewußten* Seelischen — ein Bewußtsein zweiter Stufe : ein reflektiertes Bewußtsein. „Unbewußt" das bedeutet dann nicht etwa „bewußtseinslos", bedeutet nicht : nicht Bewußtsein seiend. Sondern es ist ein Bewußtsein, das bloß ist, ohne selbst Gegenstand eines neuen es selbst zum Gegenstand habenden Bewußtseins zu sein. Es ist ungewußtes Bewußtsein, das wohl von anderem, aber nicht von sich selbst weiß.

Es ist aber klar, daß man in dieser Weise den Sinn des „bewußten Bewußtseins" nur umbiegt in den Sinn eines Bewußtseins von besonderem Inhalte. Nur der *Gegenstand* des „bewußten" und „unbewußten" Bewußtseins wären verschieden. Nicht aber das Bewußtsein selbst. Und doch soll, wo von einem „unbewußten Seelischen" die Rede ist und „Seele" gleichwohl mit „Bewußtsein" identifiziert wird, das Seelische, also das Bewußtsein selbst, also a l s Seele, d. i. a l s Bewußtsein verschieden sein vom „bewußten" Seelischen. Ein von sich selbst nicht Wissendes ist aber unbewußt

in demselben Sinne, in dem jeder tote Stein „ein Unbewußtes" nämlich ein Ungewußtes sein kann. Und sowenig dieser Stein an sich selbst dadurch eine Änderung erfährt, daß er Gegenstand eines Bewußtseins wird, ebensowenig das Bewußtsein selbst. Ist es an sich selbst schon Bewußtsein, dann kann es weder durch Selbstreflexion erst Bewußtsein werden, noch bei deren Mangel Unbewußtes sein!

Im Übrigen stimmte es aber auch gar nicht, daß das unreflektierte Bewußtsein ins Gebiet des „unbewußten Seelischen" falle. In keiner Psychologie werden die Akte des Wahrnehmens, Vorstellens, Denkens, Fühlens und Wollens, sofern sie in unreflektierter Weise vollzogen werden, dem „unbewußten" Seelenleben zugerechnet. Keine Psychologie beschränkt den Umkreis des bewußten Seelischen auf das Phänomen des um sich selbst wissenden d. i. reflektierten Bewußtseins.

2) Ein anderer Behelf, innerhalb eines mit Bewußtsein identifizierten Seelischen ein unbewußtes Seelisches zu plazieren,wäre der, „unbewußt" jene seelischen Phänomene zu nennen, die das Ich quasi überkommen, ohne oder bevor es irgend eine *active Stellungnahme* zu ihnen vollzieht. Hierbei wird, wie es mir scheint, Bewußtheit mit *Absichtlichkeit, Gewolltheit* verwechselt. In der Tat hat ja „bewußt" im vulgären Sprachgebrauch diesen Nebensinn. Etwa wo man von einem „bewußten Tun" spricht oder einem „bewußten Menschen" als von einem Menschen, der, was er tut, mit Absicht, mit klarem Zwecke vor Augen tut. Dieser Nebensinn ergibt sich aber aus der Evidenz, mit der jedes willentliche oder absichtliche Tun *notwendig* ein Bewußtsein *voraussetzt* — im Gegensatz zu rein mechanischem, reaktiven oder instinktiven Tun. Also nicht Inactivität, nicht Passivität ist der wahre Gegensatz jener Akte, die man „bewußt" nennt, sondern Unbewußtheit, Blindheit im echtesten Sinne — eben in jenem Sinne, den man dem unbewußten Seelischen durch solche Verbiegungen, des Wortsinns „unbewußt" in passiv, unabsichtlich, ohne active Stellungsnahme bloß erlebt *nehmen* möchte! Ein Zorn, der mich überkommt und den ich erlebe, ohne es selbst zu wissen, ist nicht deshalb unbewußt, weil ich ihn „erleide", sondern weil er an sich selbst in der Tat unbewußt, blind ist. Und niemals wird er selbst sich seiner bewußt, niemals auch werde ich als zorniges, Zorn habendes Ich mir seiner bewußt. Sondern ich als *Geist* kann mir seiner und meiner selbst als seelischen Iches bewußt werden. Und dies nicht, indem ich etwas tue oder will oder nicht will. Sondern indem ich ihn einfach erschaue: eben mir seiner bewußt werde. Erst *auf Grund* dieses Wissens kann ich jene stellungnehmenden Akte des Verurteilens, Mich-schämens, Michzusammennehmens, Michbeherrschens, Zornbezwingens, Nicht mehr zornig-sein-wollens, von meinem Zorn nicht wissen Wollens, mein Wissen um meinen Zorn Unterdrückens („Verdrängens") vollziehen: Weit entfernt davon, daß solche Akte ein Bewußtsein konstituieren, setzen sie es selbst schon in seiner vollen Totalität voraus!

3) Das „Unbewußte" im Sinne von „verdrängt" setzt allerdings ein Bewußtsein um das Verdrängte voraus. Aber eben wirklich nur ein Wissen u m das Verdrängte. Nicht *ist* das verdrängte seelische Phänomen an sich selbst Bewußtsein ! Ich kann jemanden hassen, ohne es selbst zu wissen : Der Haß an sich selbst ist ein Unbewußtes im echtesten Sinne : Eine Regung meiner Seele. Solange ich aber um diesen Haß nicht weiß, besteht für mich kein Anlaß, ihn zu unterdrücken oder zu verdrängen ! Erst indem ich oder nachdem ich mir seiner bewußt geworden bin und Anlaß zu haben glaube, mich seiner etwa zu schämen, setzt der seelische Mechanismus des Unterdrückens oder des Verdrängens ein ; ersteres willentlich, letzteres unwillentlich. Die Theorie, der „Verdrängtes" ein unbewußtes Bewußtsein bedeutet, identifiziert den gewußten *Gegenstand* — den Haß — mit dem *Bewußtsein* des Gegenstandes. Sie nimmt irrtümlicherweise an, daß es sich bei der Unterdrückung oder Verdrängung nur um Unterdrückung oder Verdrängung des *Bewußtseins* handelt — während doch vor allem versucht wird, diese seelischen Regungen, und noch dazu aus bewußten Gründen, zu unterdrücken oder zu verdrängen. „Unterdrücktwerden", „verdrängtwerden" bedeutet doch aber nicht *vernichtet* werden. Das Unterdrückte oder Verdrängte ist da, besteht weiter, aber es wird niedergehalten, am Wirken gehindert oder zumindest in seiner natürlichen Richtung zu wirken geschwächt. Und eben diese niedergehaltene, in ihrer natürlichen Wirkungsrichtung geschwächte oder abgebogene Kraft der an sich selbst bewußtseinslosen seelischen Regung wird transformiert, d. h. sucht sich anders zu entladen und führt so die von F r e u d bemerkten Effekte hervor. Das Bewußtsein selbst aber ist hier absolut kraftlos. Nur das Gewußte — der „Inhalt" — kann wirken („Motiv werden"), nicht aber das Wissen selbst. Und was an sich selbst kraftlos ist, könnte auch als „Unterdrücktes" oder „Verdrängtes" nicht Kraft, nicht wirksam werden.

Außer dieser Unterdrückung oder Verdrängung unerwünschter seelischer Regungen gibt es aber auch Unterdrückung und Verdrängung gewißer seelischer Haltungen, die, an sich selbst bewußtseinslos, besonders gern mit Bewußtsein identifiziert werden. Wir deuteten schon früher an, daß Wahrnehmung, Vorstellung, Denken nicht reines Bewußtsein sind, sondern ein in bestimmten seelischen H a l t u n g e n sich realisierendes Bewußtsein. Die Ausführung und Erweisung dessen, was wir damit meinen, müssen wir einem späteren Kapitel vorbehalten, da es die Einsicht in das Wesen des Seelischen voraussetzt, die zu geben von uns bisher noch garnicht versucht wurde.

Immerhin wird man vielleicht auch so, bei alleiniger Orientierung an der bloßen Beobachtung der Phänomene, ahnen, was wir meinen : Es gibt in der Tat die Unterdrückung und Verdrängung — nicht des Bewußtseins selbst, aber gewisser seelischer Haltungen, in denen sich eine *Bereitschaft*, ein *Wille*, eine *Einstellung* zum Bewußtwerden und zum Bewußtsein ausspricht. Nicht das reine

Bewußtseinssubjekt will oder will nicht wissen : Dieses Subjekt — der Geist als solcher — kann gar nicht wollen. Und er kann erst recht nicht seine ureigenste Wesensnatur — das Bewußtsein, das reine, alles erschauende, alles blickende „Auge"—Sein sein oder nicht sein wollen.

Aber das *seelischen Ich*, das sich uns später als an sich selbst absolut bewußtseinsheterogenes Subjektwesen entpuppen wird, — dieses Bestimmtes erstrebende, für Bestimmtes interessierte Wesen, dieses Subjekt, in das der reine Geist jeweils nur *hineingebannt* ist, indem er an ihm seine Realisierung findet : eben dieses Ich determiniert das an sich selbst absolut freie und alles schauende Geisteswesen : determiniert sein Bewußtsein im Interesse seelischer Selbsterhaltung, indem es ihn zur Bewußtwerdung von nur diesem oder jenem einschränkt, zu Bewußtwerdung von nur diesem oder jenem frei läßt. Und es gibt seinem Schauen, in dem der Geist nur seine Wesensnatur darlebt, den Zuschuß seelisch-interessierten Gebahrens. Der Geist schaut : das Ich „nimmt" durch ihn wahr. Der Geist schaut : Das Ich *„stellt sich"* etwas vor. Der Geist schaut : Das Ich „setzt", „behauptet", „glaubt", „vermutet", „zweifelt", „fragt" etc. Und dies alles tut das Ich *„durch"* den den Geist (mittels seiner und durch ihn) hindurch.

Eben diese seelischen Akte — Haltungen des seelischen Subjekts, des „Ich" — sind es nun, die der Unterdrückung und Verdrängung unterliegen, nicht das Bewußtsein selbst. Genauer Selbstbeobachtung zeigt sich, daß der Antrieb zu Unterdrückung und Verdrängung nicht direkt auf das Bewußtsein geht, sondern auf meine Bereitschaft, mein Eingestelltsein *zum* Bewußtsein, auf meine Haltungen, in denen mir Bewußtsein wird. Diese *Haltungen* werden abgestellt, werden verdrängt, unterdrückt, und mit und in ihnen, mittels ihrer — also indirekt — mein Bewußtsein. Bildlich beschrieben : Man kehrt sich ab, wendet sich weg, um nicht das sehen zu müssen, was in jener Richtung, der „man zugekehrt steht", zu sehen ist. Schon in der körperlichen Geste, die ein „Nicht wissenmögen" begleitet, drückt sich dies aus : man schützt sein *Ich vor* dem Bewußtsein, man schiebt, kehrt sein Ich von dem Bewußtsein ab. Nicht aber verdrängt man, schiebt man das Bewußtsein von seinem Iche ab ! Viel richtiger wäre es, statt von einer Verdrängung des Bewußtseins zu reden, zu sagen, daß die Tore, die zum Bewußtsein führen, gesperrt zu werden suchen: Das Ich sperrt sich gegen das Bewußtsein.

Jene Haltungen des Ich, wie „Wahr-nehmung", „Vor-stellung", etc., in denen sich eine Bereitschaft des Ich, dem Geiste freie Bahn zu lassen, ausspricht, haben aber eine natürliche Tendenz, weiter zu bestehen. Es ist zu beachten, daß Unterdrückungen und Verdrängungen solcher Haltungen Verdrängungen des „besseren Wissens", Verdrängungen des „Gewissens" sind. In jenem *früheren* Fall aber, nämlich der *direkten* Unterdrückung oder Verdrängung meines Zorns, unterdrücke oder verdränge ich aus moralischen

Motiven. Ich schäme mich des Zorns selbst — nicht aber meines *Wissens* um ihn. Und nicht mein unterdrücktes Wissen—wollen um diesen Zorn rebelliert in den Effekten seiner Transformierung. Sondern er selbst. Seine Naturkraft rebelliert gegen mein sittliches Tun, als welches die Unterdrückung und Verdrängung des Zorns von dem ihn aus Scham verdrängenden Menschen angesehen wird.

Ganz anders aber verhält es sich dort, wo der Gegenstand der Verdrängung oder Unterdrückung tatsächlich ein Bewußtsein ist.

Jeder Verdrängung oder Unterdrückung liegt ein Motiv zu Grunde. Wer bloß das *Bewußtsein* einer ihn selbst peinlichen Regung verdrängt, der verdrängt es nicht in der Absicht, diese peinliche Regung selbst los zu werden, weil er sich ihrer schämt, weil er sie unter seiner Würde hält, weil sie sein Ich verätzt, verbiegt, schädigt. Er verdrängt, unterdrückt nicht das Schlechte selbst, in der Absicht, eben durch diese Verdrängung oder Unterdrückung anders und besser zu werden. Sondern er verdrängt nur, weil sein Selbstwertgefühl, seine Eitelkeit, sein Stolz durch das Eingeständnis, solche Regungen zu haben, verletzt würde! Er will nicht anders *werden*. Sondern er möchte sich bloß *vormachen*, daß er anders ist. Er unterdrückt, er verdrängt die *Bereitschaft* zum Sehen und Sicheingestehen seiner Fehler. Und er verdrängt die mit dieser „Selbsterkenntnis" gegebene sittliche Forderung zur Besserung. Er wird durch diese Unterdrückung oder Verdrängung des „besseren Wissens", des „Gewissens", des Wissens seines „besseren Ich" schlechter statt besser. Während der seinen Zorn oder Haß selbst Unterdrückende oder Verdrängende eben dadurch besser wird.

Jeder hat aber in sich den Trieb, die Konsequenzen einer das bestehende Selbst verurteilenden Selbsterkenntnis zu ziehen.

Werden nun jene Haltungen der Bereitschaft zur Selbsterkenntnis unterdrückt oder verdrängt, dann sind sie nicht etwa vernichtetet, sondern sind immer noch da — aber nur an ihrer vollen Entfaltung und natürlichen Wirkung gehindert. Dasselbe Ich, das sich in solchen Haltungen betätigt, hat aber auch den Trieb, sie zu ihrer vollen Entfaltung und Wirklichkeit zu bringen. Es möchte sich nicht vormachen, jene peinlichen Regungen nicht zu haben. Sondern es möchte sie wirklich los werden. Dies liegt aber nur in der Macht eines Willensentschlusses. Und dieser hat das vollbewußte Eingeständnis des derzeitigen Vorhandenseins jener Regungen zur Voraussetzung. Der nur das *Bewußtsein* seiner Fehler Unterdrückende und Verdrängende will gerade um diese Tat herumkommen. Und eben dagegen rebelliert in ihm der Trieb nach echter, nicht bloß vorgetäuschter Selbstvervollkommnung. Diese Rebellion manifestiert sich in dem Nicht-zur-Ruhe-Kommen-Können jener seelischer Haltungen, in denen sich *der Wille, dem Bewußtsein freie Bahn zu lassen*, manifestiert. Etwas in ihm wehrt sich gegen das Vergewaltigende, Verbiegende, Krummachende, Hohlmachende, womit jede Unehrlichkeit und Schieligkeit des Sich-nicht-Eingestehen-wollens die Form der Seele bedroht: Das Ich wird unruhig,

gleichgewichtslos: „nervös". Es ist nur eine Frage des Grades, ob diese Nervosität des verdrängten „besseren Gewißens" zu einem kompletten seelischen Zusammenbruch in seelischer Erkrankung führt oder nicht. Wiederum nicht kraft des verdrängten „Bewußtseins" selbst, sondern kraft der verdrängten Auswirkungsmöglichkeiten jener seelischen Haltungen der Bereitschaft zur geistigen Öffnung, die das Bewußtsein in seiner seelischen Realisierung nur *begleiten*. Nicht die Kraft des Bewußtseins wird durch die Verdrängung transformiert sondern die Kraft dieser, an sich selbst blinden, seelischen Haltungen.

Auch in diesem Falle kann also von einem unbewußt gewordenen Bewußtsein nicht die Rede sein, sondern nur von an sich selbst unbewußten seelischen Phänomenen. Das Bewußtsein ist da oder nicht da. Ist es da, dann immer als das, was es selbst ist: reines, absolut untransformables Schauen.

4) Eine andere Weise, mit dem Problem des unbewußten Seelischen auf dem Fundamente einer Identifizierung von Seele mit Bewußtsein fertig zu werden, ist die, daß man einfach dem Seelischen ein Unseelisches oder ein nicht mehr oder noch nicht realseiendes Seelisches substituiert und dieses eben ein *unbewußtes* Seelisches nennt! Dies tun alle Theorien, die aus der Tatsache seelischer Anlagen und Dispositionen, so wie aus der Tatsache des Gedächtnisses und schließlich aus der Tatsache des bleibenden Charakters und dergl. auf ein unbewußtes Seelisches erst s c h l i e ß e n zu müssen glauben.

Aber es handelt sich ja darum, ob das Seelische, das real s e i e n d e, a k t u e l l e, w i r k l i c h e S e e l i s c h e a l s solches — unbewußt ist oder sein kann, trotzdem daß es selbst Bewußtsein (wiederum nicht erst werden kann oder schon gewesen ist, sondern!) zugleich i s t. Gehirn- oder Nervenspuren und dergl. ist nichts Seelisches. Und der bestimmte *Charakter* des Ich, gedeutet als ein Seelisches, das in sich die eindeutig determinierte Naturnotwendigkeit hat, in ganz bestimmter Weise Seelisches aus sich hervorgehen zu lassen, also nicht als aktuelles Ich, sondern nur als potenzielles, als bloße U r s a c h e oder D e t e r m i n a n t e der einem bestimmten Ich möglichen Akte — i s t ja noch nicht. Denn er wirkt und determiniert ja noch nicht. Und sobald er dies tut, ist er schon aktuell. Vom aktuellen Ich aber wird die Unbewußtheit in diesem Sinn nicht behauptet. Analoges gilt von den aus dem Zustand der Actualität in den der Inactualität getretenen seelischen Phänomenen, soweit sie nicht spurlos am Ich vorbeigegangen sind, sondern in ihren charaktergestaltenden Wirkungen am Ich erhalten bleiben. Kurz: man umgeht das Problem, wenn man das unbewußte Seelische mit Ursachen oder Möglichkeiten oder Wirkungen des Seelischen identifiziert.

5) Schließlich unterschiebt man dem „unbewußten Seelischen" die Bedeutung des „schlichten Erlebens" im Sinne des *Zusammenfallens* von seelisch Erlebendem und seelisch Erlebtem, während man

das seelisch Bewußte identifiziert mit einem *Objektivieren* dieses Erlebens im Sinne eines *Auseinandertretens- und Gegenüberstehens* des Erlebenden und des Erlebten. „Unbewußt" bekommt hier den Sinn seelischer Immanenz, „bewußt" den Sinn seelischer Transcendenz. Diese Deutung kommt der unter 1) erwähnten von unreflektiertem und reflektiertem sehr nahe. Der sehr wesentliche Unterschied aber ist dieser: Für jene Deutung ist auch das „Unbewußte" ein „Gegenstandsbewußtsein". Nur ist sein Gegenstand nicht es — dieses Bewußtsein selbst. Es ist ein von sich selbst nicht wissendes Gegenstandsbewußtsein.

Die jetzt eben in Frage stehende Deutung aber nennt „unbewußt" nicht ein Bewußtsein, das nicht sich selbst (sondern etwas anderes) zum Gegenstande hat: Sondern „unbewußt" ist ihr identisch mit u n g e g e n s t ä n d l i c h bewußt. Und als dieses ungegenständliche Bewußtsein glaubt sie jedes seelische Erlebnis agnostizieren zu dürfen, bei dem das Erlebte immanentes Moment des unmittelbaren Erlebnisses selbst ist. In dieser Deutung wird „ungegenständliches Bewußtsein" zu einem allgemeinen Wesensmoment a l l e n Seelischen gemacht und das „Gegenstandsbewußtsein" zu einer besonderen Art jenes Allgemeinen. Jedes seelische Erlebnis — so wird erklärt — ist von Hause aus Bewußtsein. Das Gegenstandsbewußtsein aber „konstituiert sich" erst in einer gewissen Abfolge bestimmter seelischer Erlebnisse.

Wenn man nun nach dem Grunde forscht, der die in dieser Deutung befangenen Forscher dazu verleitet, Seelisches Bewußtsein zu nennen, auch ohne und bevor es Gegenstandsbewußtsein ist, dan trifft man auf folgende Irrtümer:

Es wird erklärt, daß allem seelischen Erleben wesentlich sei ein korrelatives Verhältnis bestimmter Erlebnisse zu bestimmten — nur ihnen spezifischen — Gehalten. J e d e s Erlebnis sei eigentlich „gegenständlich" — nämlich in dem Sinne, daß jedes Erleben Erleben eines ihm korrelaten E t w a s ist. In jedem seelischen Erleben spricht sich ein bestimmtes Verhalten zu einem bestimmten Etwas aus. Dies gelte also nicht nur von dem im prägnanten Sinne unter dem alten Terminus „Gegenstandsbewußtsein" rubrizierten Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen, Erinnern und Denken. Sondern auch von Gefühlen, Gesinnungen, Strebungen, Wollungen, Wertungen. Denn ich fühle nicht schlechthin, sondern ich fühle stets e t w a s, etwa Freude. Ich will, erstrebe, werte, schätze e t w a s, liebe, hasse e t w a s. Nun wäre es doch offenbar eine Vergewaltigung des Tatbestandes, zu behaupten, meine Freude etwa sei mir, indem ich sie fühle, „gegenständlich bewußt" in dem Sinne, daß ich von meiner Freude bloß w e i ß. Dies kann ich wohl außerdem noch, nämlich indem ich auf sie reflektiere, sie also zum Gegenstande eines „inneren Wahrnehmens" mache. Aber während ich Freude fühle — f ü h l e ich sie eben bloß. Dieses unmittelbare Fühlen der Freude als seines — des Fühlens — spezifischen Korrelates: wie sollte man dieses eigentümliche Verhältnis des Gefühls

zu seiner Freude anders verstehen denn als Bewußtsein? Das Fühlen einer Freude, das Wollen eines gewollten Tuns *als* gewollt, das Lieben einer geliebten Person *als* geliebt etc. — das sind doch alles Verhältnisse eines Subjekts zu etwas. Und wie sollte man dieses Verhältnis eines S u b j e k t e s zu etwas anders bezeichnen denn als „bewußt"? [1])

Ganz nebenbei bemerken wir: Es ist ganz sicher falsch, zu sagen die Freude sei Korrelat ihres Fühlens. Der einzige Beweis wäre der, daß man von einem „Fühlen der Freude" *spricht!* Sachlich aber ist evident, daß die Freude selbst ein Gefühl ist (während etwa ein Ding nicht seine Wahrnehmung ist — trotzdem daß es das Korrelat der Dingwahrnehmung ist). Doch von der Richtigkeit oder Falschheit der Beispiele sei hier abgesehen. Und auch sonst wollen wir die ganze Theorie nur insofern prüfen, als sie die Grundlage der Behauptung liefern soll, daß es ein ungegenständliches Bewußtsein gibt.

In dieser Hinsicht ist zu bemerken, daß sie, wie aus dem in der Anmerkung unten angeführten Citat hervorgeht, unter einer zu engen Disjunktion leidet: Es wird *von vornherein* für ausgeschlossen erklärt, daß zwischen dem Seelisches erlebenden Subjekt und seinen unmittelbar erlebten Gehalten ein anderes Verhältnis als das des Bewußtseins möglich wäre. Es könnte aber doch im Wesen des seelischen Erlebnissubjekts liegen, seine Erlebnisgehalte in einer nur ihm allein eigenen Weise unmittelbar zu „haben", etwa im Sinne eines unmittelbar sich in sich selbst reflektierenden S e i n s jenseits aller Bewußtheit. Oder „Erleben" könnte ja ebensogut eine Kategorie letzten und daher unvergleichlichen elementaren Verhältnisses sein, wie es die des Bewußt-habens ist. Unwahrscheinlich müssen solche Mutmaßungen nur dann klingen, wenn man unter „seelischem Subjekt" von vornherein eben das schon voll und ganz implicite mitdenkt, was ihm erst durch sein „Erleben" — also erst indem es zu seinen Erlebnis-gehalten in ein bestimmtes Verhältnis tritt — zukommen soll: eben das Bewußtsein! Im Wesen des Subjekts mag wohl das insich-selbst-Reflektiertsein liegen, keineswegs aber ist — wie schon aus einer Analyse des Wesens Bewußtsein hervorgeht — Reflektiertsein mit Bewußtsein identisch. Wir werden später sehen, daß das seelische Subjekt seinem Wesen nach unbewußt ist — wiewohl es zufolge seiner steten „Einigung" mit dem Geiste meist und in der Regel gewußt und mit diesem es wissenden Geiste identifiziert wird.

Niemals dürfte also aus der bloßen Analogie, die möglicherweise jedes seelische „Erleben von etwas" mit dem „Wissen um etwas" haben sollte, geschlossen werden, daß jedes Erleben seinem Wesen

[1]) „Etwas empfinden, fühlen bezeichnet nie einen bloßen objectiven Tatbestand, sondern ein subjektives, ein bewußtes Verhältnis zu dem empfundenen, gefühlten Etwas. Nur metaphorisch kann man sagen, auch die Magnetnadel „empfinde" die Annäherung des Magneten." ALFRED BRUNSWIG „Einführung in die Psychologie" (München 1921) S. S. 21.

nach *wissendes* Erleben sei und vom „Gegenstandsbewußtsein" sich nur durch die Art dieses Wissend-habens unterscheidet. Und, wie wir schon oben sagten, gibt es keine *Arten* des Bewußtseins.

Es wird ferner vorschnell das Verhältnis des seelischen Erlebens zu dem erlebten Etwas für ein korrelatives erklärt. Und zwar in dem Sinne, daß spezifischen Erlebnissen korrelativ ihre korrelativen Gehalte gegeben seien: in und durch das spezifische Erleben. Und daß vice versa spezifischen Gehalten ihre spezifischen Erlebnisse entsprechen müssen. A priori aber besteht auch die Möglichkeit, daß das Erleben sich an einem ihm selbst Transsendenten „betätigt", nämlich in der Weise eines „Verhaltens zu" etwas, das es sich nicht in diesem Verhalten selbst erst gibt, ja das ihm nicht einmal immer als es selbst *fundierendes* Vorgegebenes gegeben zu sein braucht. Sondern daß überhaupt nicht dem Erleben und dessen Subjekt „Etwas gegeben" ist, weder immanent noch selbst transcendent. Spätere Analysen werden auch tatsächlich zeigen, daß es gerade dies ganz eigentümliche Wesen des Seelischen ist, „Haltung zu", „Sichverhalten" und nicht „Verhältnis" zu etwas sein.

Verständlicher als diese Anticipationen hier schon sein können, mögen folgende Erwägungen sein: Das „unbewußte Seelische" im Sinne des *unmittelbaren Erlebens* soll — laut Theorie — „Bewußtsein" sein, ohne „Gegenstandsbewußtsein" zu sein. Zu Gegenstandsbewußtsein und eo ipso Bewußtsein im eigentlichen, höheren Sinne, soll aber das unmittelbare Erleben sich dadurch wandeln, daß das Subjekt des Erlebens aus dem unmittelbaren Erleben heraustritt, seinen Erlebnissen distanziert gegenübertritt, nicht mehr in seinen Erlebnissen lebt, sondern sie sich selbst gegenüber *hat*: Eben dieses „Gegenüber haben" soll ja das Gegenstandsbewußtsein begründen. Dem ist entgegenzuhalten: Hat das unmittelbar erlebende Subjekt seine Erlebnisse wirklich in der Weise des *Bewußtseins*, dann kann das nur besagen, daß es seine Erlebnisse als Gehalte erfaßt, erschaut: kurz, daß es sie eben weiß, nämlich sichtig hat und nicht bloß blind hat oder erlebt oder ist, wie das Ding seine Eigenschaften. Heißt unmittelbar erleben nicht blind leben, sondern leben und zugleich auch eine Anschauung, ein Wissen des Erlebten haben, dann ist auch das unmittelbare Erleben — Gegenstandsbewußtsein: Denn die gegenständliche Transscendenz gründet, wie oben nachgewiesen wurde, im Wesen des Bewußtseins, kann also niemals fehlen.

Man begeht aber auch hier den Fehler, eine angenommene Seinsimmanenz oder Seinskontinuität oder Seinsidentität der unmittelbar erlebten Gehalte und des sie erlebenden Ich, oder ein Quellpunkt*sein* des Ich für seine unmittelbaren Erlebnisse mit einem unmittelbaren Bewußtseins-verhältnis dieses Ich — des Ego des Cogito — zu seinen Erlebnisgehalten stillschweigend zu identifizieren. Schon daß es mein Bewußtseinsstrom bloß *ist*, begründet, daß nur ich (und nicht ein anderer!) ihn „habe"

und haben kann. Und ich „habe" ihn nur, indem ich ihn w i s s e n d habe : eben unmittelbar erlebe. (Die stillschweigende Voraussetzung des Ausgangs vom cogito e g o als Selbstgewissestem ist die S e i n s i d e n t i t ä t von ego cogitans und ego cogiatatum !). Supponiert man aber trotzdem diesem als kontinuierlicher Erlebnisstrom v o r aller Intentionalität mit einer bestimmten Seins- oder Werdensrelation identifizierten „Bewußtsein" a u ß e r d e m noch ein Bewußtseinssubjekt [1]), so tut man dies in der Weise einer offenkundigen Petitio principii : Denn man setzt ja schon mit der Annahme eines Bewußtseinssubjekts in dem einen Gliede dieser Seinsrelation voll und ganz das voraus, was sich andererseits erst in dieser Relation konstituieren soll : das Bewußtsein. Freilich versteht man dabei unter Bewußtseinssubjekt bloß ein Subjekt, in dessen W e s e n es liegt, Bewußtsein e r l a n g e n zu k ö n n e n, also nicht schon zu haben. Aber eben durch diesen Gedanken wird der Fehler nur noch offenkundiger : Denn es wird doch nur klarer, daß man dem Bewußtseinsverhältnis ein Seinsverhältnis supponierte : Daß das bewußtseinsfähige Subjekt existentialiter etwas — die Erlebnisse — ist oder „in sich enthält" oder „aus sich hervor gehen" läßt oder tut, dies wird damit identifiziert, daß dieses Etwas g e w u ß t e r (= „unmittelbar erlebter") Gehalt sein soll! Oder: daß eine Seinscontinuität oder Seinsidentität also eine seinsunmittelbare Relation zwischen dem Ich und seinen gewußten Gehalten bestehen soll, wird umgedeutet in eine Unmittelbarkeit des *Bewußtseins* [2]) !

Eben dieselbe Verirrung durch bildhaftes Denken liegt andererseits dem Sinn des Terminus „Gegenstandsbewußtsein" zu Grunde : Weil etwas dem Bewußtseinssubjekt „gegenübersteht", soll es „Gegenstand des Bewußtseins" sein. Gleichsam, als konstituierte sich diese Wesenseigentümlichkeit j e d e n Bewußtseins erst durch das besondere *Seinsverhältnis* des einem Subjekt Vis-à-Vis-stehens ! Als hätte man eo ipso ein „Gegenstandsbewußtsein", weil und indem man sich etwas gegenüber stehen hat. Daß ich von einem Erlebnis weiß als von einem Erlebnis, das ich nun nicht mehr unmittelbar erlebe (indem ich nun nicht mehr selbst *darin stecke*), sondern zu dem ich die *Distanz* des schon Erlebthabens habe — dies ist eine Besonderheit des Bewußtseins*gehaltes*, ist ein Verhältnis *innerhalb*

---

[1]) Husserls Ich hat von Haus aus einen „Blick auf" als *Voraussetzung* aller Intuition, Motivation, Retention, Protention und Intention.

[2]) Man beachte, daß hier natürlich nur von „Bewußtsein" im Sinne unintentionalen u n m i t t e l b a r e n E r l e b n i ß *stroms* die Rede ist, also nicht von dem, was Husserl Bewußtsein nennt, sondern womit er als Forschungsmaterial operiert : Die Akte und die „Hyle" als bloß schlicht gehabte Elemente des Bewußtseinsstroms der in unserem Zusammenhang, laut Theorie, als eigentlich *unbewußtes* Bewußtsein vom intentionalen als b e w u ß t e n (eigentlichen) Bewußtsein unterschieden wird. — Auch ist das „Subjekt" dieses — des eigentlichen, intentionalen — Bewußtseins (der konstitutive Gegenpol der intentionalen Gegenständlichkeit) nicht zu verwechseln mit dem Habenden des unmittelbaren Bewußtseinsstroms.

des Bewußtseinsgegenstandes — nicht aber eine Weise des Bewußtseins selbst! Ich weiß von etwas als von einem mir Gegenüberstehenden — das bedeutet nicht: ich weiß, indem ich — das Bewußtseinssubjekt — dem Bewußten existentiell gegenüberstehe: Denn dies tue ich immer, auch im noch so unmittelbaren Erleben. Immer ist, wovon ich weiß, *Gegenstand* meines Bewußtseins, niemals ist es des Bewußtseins selbst immanentes oder seinskonstitutives Moment. Im übrigen kann ich auch von einem unmittelbaren Erlebnis wissen, als solchem. Und dennoch ist es mir nur bewußt als Gegenstand meines Bewußtseins. Anders ist es mir nie bewußt.

Resultat: *Ein ungegenständliches Bewußtsein gibt es nicht.* Trifft man die Abscheidung des „unbewußten Seelischen" vom bewußten Seelischen nach dem Gesichtspunkte unmittelbaren und mittelbaren Erlebens, so ist sie falsch, sofern man glaubt, im unmittelbaren Erleben ein ungegenständliches Bewußtsein vor sich zu haben und diese Ungegenständlichkeit als eine Art niederen Bewußtseins ansieht und in diesem relativen Sinne „unbewußt" nennt.

Bewußtseinsgegenständlichkeit ist kein Modus des seelischen Erlebens sondern ein Wesensmoment des Bewußtseins. Auch das völlige Fehlen jeder Seins-Gesondertheit und Seins-Distanz zwischen Erlebendem und Erlebtem, auch das vollständige Zusammenfallen beider ließe einem ungegenständlichen Bewußtsein keine Möglichkeit. Ein ungegenständliches Bewußtsein ist ein Widersinn und damit auch ein Seelisches, das in diesem Sinne „unbewußtes" Bewußtsein wäre.

Alle Möglichkeiten von einem „unbewußten Seelischen" in der von vornherein widersinnigen Bedeutung eines „unbewußten Bewußtseins" zu sprechen, haben wir nun erschöpft. Ein unbewußtes Bewußtsein ist und bleibt ein Widersinn.

Gibt es aber wirklich unbewußtes Seelisches, dann nur in dem einzig möglichen Sinne einer in Wahrheit an sich selbst unbewußten, bewußtseinslosen Bestimmtheit. Die Tatsache seelischer Phänomene, die an sich selbst unbewußt sind, genügte allein, um die absolute Heterogenität von Seele und Bewußtsein zu erweisen.

Und wohlgemerkt: Man unterscheide unbewußtes Seelisches als eine ihrem Wesen nach nicht selbst Bewußtsein seiende oder Bewußtsein habende Bestimmtheit — man unterscheide diese Unbewußtheit von der Möglichkeit und Tatsache, daß diese an sich selbst unbewußt seiende Bestimmtheit selbst, so wie jeder andere Gegenstand, *Inhalt* oder *Gegenstand* des Bewußtseins sein kann.

Selbst ohne die Phänomene des vom Bewußtseins nicht einmal *begleiteten* Seelischen (z. B. meines Zornes, meines Haßes, den ich habe, *ohne* von ihm zu wissen) — selbst wenn tatsächlich oder notwendig jedem seelischen Phänomen ein Wissen um es beigeordnet wäre (etwa so wie jeder konkreten Farbe die Ausdehnung): selbst dann hätte man sowenig ein Recht das Seelische mit Bewußtsein zu identifizieren, wie man etwa der Sonne

Bewußtsein deshalb zusprechen dürfte, weil sie stets von irgend jemandem gewußt wird! Selbst wenn seelische Phänomene nur da sein könnten, indem sie stets zugleich von jemandem wissend gehabten werden — selbst dann wäre Bewußtsein nicht etwa ihre Existenzweise (noch weniger ihre Wesen). Sondern sie wären dann eben bloß, außerdem, daß sie an und aus sich selbst ein nicht-Bewußtsein-seiendes wären, auch noch stets Gegenstand, Inhalt eines (von ihnen selbst verschiedenen) Bewußtseins. Ob aber etwas Gegenstand, Inhalt meines Bewußtseins ist oder nicht ist, ob es dies immer und notwendig oder immer und bloß tatsächlich, manchmal und nur zufällig ist — all das ändert an dem gewußten selbst selbst nicht das Allermindeste. Auch wenn es im Wesen des Seelischen läge, nur an einem Geistessubjekt Realität zu erlangen, so würde dies wohl sehr einfach erklären, daß und warum, meist oder immer, Seelisches *zugleich* sei und auch gewußt werde. Nimmer würde aber dadurch Sein und Wesen der seelischen Bestimmtheiten selbst Bewußtsein sein oder haben.[1])

---

[1]) *Anmerkung:* Vergl. Moritz Geiger's „Fragment über den Begriff des Unbewußten und die psychische Realität" in Husserls' „Jahrbuch für Philos. und phänomenolog. Forschung, IV. Band, Halle 1921. — Es darf als Beweis der Spruchreife der Unterscheidung von Bewußtsein und Seele angesehen werden, daß meine diesbezüglichen Bemühungen völlig unabhängig von Geigers Abhandlung gemacht wurden.

Von Geigers Anschauung trennt mich aber seine Identifizierung des seelischen und wissenden Subjekts. Bewußtsein ist ihm nur ein spezieller Akt desselben Ich, dem auch die seelische Realität angehört. Aus dieser Voraussetzung ergeben sich auch alle übrigen Differenzen. So Geigers Analyse des sogenannten schlichten Erlebens („Inneseins"). Und, dieser Analyse entsprechend, der Nachdruck, den er auf die existentiell gegenständliche Struktur des in der Form des „Bewußtseins von" Gewußten legt, statt die Gegenständlichkeit im Wesen des Bewußtseins selbst (auch bei völliger Identität von Wissendem und Gewußtem!) gründend anzuerkennen.

Indem Geiger die Reflexivität als den „structurellen Grundkern des seelischen Lebens" (S. 49) erkennt, verrät er einen tiefen Einblick in die seelische Realität. Indem er dieser Reflexivität aber im gleichem Atem die Interpretation eines — noch so unmittelbaren! — „Bewußtseins unserer selbst" gibt, begeht er nicht nur einen mir nicht begreiflichen Selbstwiderspruch, sondern gibt jener Einsicht eine sie wieder völlig preißgebende Formulierung.

Nicht richtig ist m. E. auch die Festlegung des Wortes „Erlebnis" auf die Bedeutung eines Bewußtsein-habens. Vielmehr ist jedes (unbewußte!) Seelische als solches ein „Erleben": das Ich erlebt sich selbst. Im Worte Erleben gelangt der Reflexivitätssinn der allem Seelischem wesentlich ist, zum sprachlichen Ausdruck.

Man erlebt nur seelisch und nur Seelisches. Wo aber auch von Nichtseelischem gesagt wird, es werde erlebt — ein Sonnenuntergang, ein Schiffbruch, ein Krieg — da meint man eben nicht, daß man von diesen außerseelischen Gegenständen als solchen bloß ein Bewußtsein habe. Vielmehr meint man da gerade eben jene durch das Bewußtsein dieser Gegenstände bloß *ausgelösten* seelischen Stimmungen, Affekte, Gesinnungen, Strebungen und Taten etc.: Diese werden erlebt, Sonnenuntergang, Schiffbruch, Krieg aber bloß bewußt. Einen Sonnenuntergang, einen Schiffbruch bloß anschauen, ihn bloß wahrnehmen — und ihn erleben — das ist zweierlei. Wissen, daß Krieg ist, sehen daß Krieg ist, ihn in seinen konkreten Auswirkungen anschauen — und ihn erleben ist zweierlei! Und selbst bloß wissen, daß man jemanden liebe und dieses Lieben erleben, ist zweierlei.

ZWEITES KAPITEL.

Das Wesen der Seele.

Methodische Vorbemerkung.

Die Schwierigkeiten einer Erkenntnis des Seelischen gründen vor allem in zwei Momenten.

Bei aller absoluten Heterogenität von Seele und Bewußtsein besteht doch zwischen beider Wesen eine Analogie: Beide eignen einem „Subjekt", das eine dem „Ich", das andere dem „Geiste". Beide haben ein Objekt: das Seelische das Objekt der Erlebens, das Bewußtsein den gewußten Inhalt, das Was, wovon man ein Bewußtsein hat.

Diese Analogie kann aber nur eine Verwirrung in den *Theorien* von Seele und Bewußtsein begründen. Eine ernstere Schwierigkeit aber wird der unmittelbaren *Anschauung* vom reinen Wesen des Seelischen dadurch bereitet, daß es selbst oft gar nicht anders *gegeben* ist, denn als ein dem Bewußtsein realiter verschmolzenes Phänomen. Uns ist ein reines Bewußtsein, ein nackter Geist nie gegeben. Sondern wir kennen nur einen seelisch eingekleideten, seelisch gebannten, seelisch realisierten Geist. Und so ist uns auch ein reines Schauen, das nicht das Schauen eines seelisch manifestierten Geistes wäre, nie gegeben. In dieser seelischen Realisierung differenziert sich aber — qua Begleitphänomen des Seelischen — das Schauen zu einer Reihe von realen Gegebenheiten, die einerseits stets das Eine in sich enthalten: das Schauen, das Bewußtsein des Geistes; andererseits aber seelische Weisen des Ich, die ohne gewissermaßen Einkleidung des Bewußtseins zu sein, nie gegeben sind: Bemerken, Aufmerksamkeit, Wahrnehmen, Vorstellen und die große Anzahl verschiedenartiger Denkakte (Behaupten, Fragen, Vermuten, Meinen, Glauben, Annehmen, Zweifeln etc. etc.). Sie sind, wenn auch selbst toto genere vom Bewußtsein verschieden, so doch ohne Bewußtsein niemals g e g e b e n. Und deshalb ist es sehr schwierig, aus der Totalität des gegebenen Phänomens jeweils den rein seelischen Bestand abzuscheiden. Nämlich nicht theoretisch; denn das wäre ja ein einfaches Rechen exempel (eben die Subtraktion des stets identischen Moments: Schauen, Bicksein, Sehendes Erfassen). Sondern in der unmittelbaren lebendigen Anschauung.

(Um einem ganz groben Mißverständniß vorzubeugen: Selbstverständlich ist eine Erkenntnis von irgend etwas, also auch des Seelischen, nur f ü r ein Bewußtsein möglich. Hier aber meinen

wir die wesensnotwendige Verwachsenheit gewisser seelischer Arten mit dem Bewußtsein vor und unabhängig von einem sie selbst zum Gegenstande habenden Bewußtsein. Das Erkannte selbst — nicht dessen Erkenntnis — ist eine in innigster Verschmolzenheit von Seele und Bewußtsein, von Ich und Geist gegebene Realität.)

Die Schwierigkeit fällt hinweg bei einer Reihe anderer seelischer Phänomene: Gefühle, Affekte, Gesinnungen, Stellungnahmen, Strebungen, Wollungen, etc. Wohl sind von diesen manche notwendig in Bewußtseinsphänomenen f u n d i e r t, aber an sich selbst sind sie keine Synthese aus Bewußtsein und Seelischem. Wohl sind sie oft von einem Bewußtsein begleitet, dessen Objekt dasselbe ist, auf das sich die seelischen Akte selbst — es seelisch erlebend — richten. Aber nicht immer ist dies der Fall. Sie können also gewissermaßen auch in Reinkultur studiert werden. So dürfte es sich also empfehlen, den Ausgang für eine Erkenntnis des Seelischen eben bei solchen Gegebenheiten zu nehmen. Erst wenn der Blick für das Wesen des Seelischen an solchen Exempeln geschult worden ist, wird er auch jenen anderen schwierigeren seelischen Gegebenheiten gewachsen sein.

§ 1. Auseinandersetzung mit § 37 der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie etc." von Husserl.

Jedes seelische Phänomen gibt sich als Beziehung des seelischen Subjekts zu einem Gegenstand. Selbst in den selteneren Fällen anscheinend durch nichts motivierter Gefühle bezieht sich das Ich auf sich selbst. Das Ich „freut sich": das Subjekt ist sich selbst Objekt seines Erlebens. Also mindestens eine reflexive Beziehung ist immer vorhanden. Diese fehlt selbst den gegenstandslosen seelischen Haltungen nicht: Im Stolzsein z. B. habe ich in einer ganz eigenartigen Weise — mich selbst.

Wir werden eine Erkenntnis des seelischen Wesens gewonnen haben, wenn uns die generelle Eigenart dieser Beziehung deutlich geworden ist. Man bezeichnete das Generelle dieser Beziehung als „W i s s e n von". Nach den vorangehenden Ausführungen muß einsichtig geworden sein, daß dies ein Irrtum ist. Die Wissensbeziehung könnte höchstenfalls eine notwendige *Begleiterscheinung* manchen Seelischen sein, das Seelische selbst ist sie ganz gewiß nicht. Es könnte auch sein, daß in manchen, ja in den meisten Fällen, mit der seelischen Realität zugleich auch ein Wissen um sie selbst gegeben wäre. Aber auch so wäre die seelische Beziehung bloß das eine Glied der Wissensbeziehung: Sie wäre, das, wovon man weiß, nicht aber wäre sie dieses Wissen von sich selbst. Selbst wenn man sich garnicht freuen könnte, ohne um dieses Sichfreuen zu wissen — selbst dann wäre dieses Sichfreuen *nicht eine Modalität des Wissens*, sondern wäre eben gewußte Freude, wäre *Gegenstand des Wissens*.

Der Wahrheit kommen wir näher, wenn wir an den Begriff der Intentionalität anknüpfen, wie er durch EDMUND HUSSERL in den Mittelpunkt philosophischer Forschung gestellt worden ist.

Doch bedarf es vorher einiger Restrictionen. Versteht man „Intentionalität" so, daß auch noch ein „Wissen von" darunter fällt, oder versteht man gar Intentionalität *nur* im Sinn eines zielenden, meinenden B e w u ß t s e i n s, dann dürfte aus den vorangegangenen Ausführungen klar geworden sein, daß damit der Sinn des Bewußtseins völlig verfehlt worden ist. Bewußtsein ist kein Meinen, kein Zielen, kein Intendieren, sondern ist nichts als pures Blick-sein, Schauen. Zeigte nun die Analyse des Bewußtseins, daß Bewußtsein keine Intentionalität ist, so hat nun die Analyse des Seelischen zu zeigen, daß Intentionalität kein Bewußtsein ist. Und eben durch diese Eliminierung des bewußtseinsmäßigen Momentes aus dem Wesen der Intentionalität, gelangen wir zu deren adäquatem Begriffe.

Allem Seelischem gemeinsam ist eine Gerichtetheit des Ich auf etwas (sei es auch oft, wie im gegenstandslosen Gefühl oder im Stolze, nur auf sich selbst). Nur wenn man diese „Gerichtetheit auf" mit dem Terminus „Intentionalität", „Zielung", „Meinen" belegen will, stehen wir nicht an, zu erklären: das Wesen der seelischen Beziehung sei „Intentionalität", „Meinen", „Zielen".

Die entscheidende Feststellung aber ist diese: In der Intentiotionalität erlangen wir nicht das Minimum eines erkennenden Zugangs oder wissenden Erfassens des Gegenstandes, auf den wir uns intentional beziehen: Intentionalität an und für sich selbst ist ihrem Wesen nach absolut *blind gegen das Intendierte!* Erklärt man Intentionalität als zum Wesen aller „Akte" gehörig oder gar ihr Wesen ausmachend, so bedeutet dies in der Sprache Husserls: *Es gibt keine anschauunggebenden Akte.* Aber es bedeutet noch mehr: Es bedeutet daß einer Intention als solcher ihr korrelater Gegenstand niemals wissend „gegeben" ist, daß sie das nicht *erfaßt*, worauf sie „Blick auf" ist!

Diese unsere Feststellungen erscheinen paradox. Was soll es denn heißen: das Ich ist auf etwas gerichtet, meint, intendiert etwas, zielt auf etwas — ohne daß ihm dieses Etwas selbst wissend gegeben ist? Wie soll ich auf ein Etwas, von dem ich nicht weiß, gerichtet sein? Ist nicht ein „blindes Zielen", ein „blindes Meinen" eine Contradictio in adjecto? Sicherlich, so meint man, hat es wohl einen Sinn zu leugnen, daß einem das bezielte, gemeinte intendierte Etwas i m m e r schon v o r und a u ß e r h a l b dieses Zielens, Meinens, Intendierens selbst gegeben sein müßte. Sicherlich wäre es falsch, daß mir ein Gegenständliches immer nur in der Weise eines distanziert gegenständlich gegliederten „Wissens von" gegeben sein müßte. Nicht bloß rein und nackt, es bloß wissend, ist mir ein Gegenstand gegeben und noch außerdem etwa die Freude darüber, das Streben, die Sehnsucht danach, die Liebe dazu: Sondern *in* der Freude, im Streben, in der Sehnsucht, in

der Liebe selbst könnte ich ein Wissen von dem Gegenstand meiner Freude, meines Strebens, meiner Sehnsucht, meiner Liebe als Gegenstandes dieser erlangen. Also: gleichsam mit einem Schlage wären wissendes *und* sich freuendes, strebendes, sehendes, liebendes Gerichtetsein auf einen Gegenstand prinzipiell möglich. Aber überhauptwissend gegeben müßte mir der Gegenstand meiner Freude, meines Strebens, meines Sehnens, meiner Liebe sein. Irgendwie müßte ich doch wissen, *worauf* ich denn mich freuend, strebend, sehnend, liebend richte. Anders, so meint man, verlöre ja der Begriff der Intentionalität jeglichen Sinn. Anders, denn im Bewußtsein, könnte mir der Gegenstand meiner Freude etc. gar nicht „gegeben" sein und die Rede von „Freude über Etwas", „Streben nach Etwas", „Sehnsucht nach Etwas", „Liebe von oder zu Etwas", wäre völlig sinnlos. Und ebenso sinnlos wäre es, von einem Gefühl der Freude selbst zu reden, wenn mir in diesem Gefühl die gefühlte Freude nicht selbst gegeben wäre. Oder von einem Mich-freuen, dem das „Mich" nicht wissend gegeben wäre.

Diese Erwägungen sind so einleuchtend, daß wir in ihnen wohl die — wegen ihrer anscheinenden Selbstverständlichkeit — gar nicht erst ausgesprochene Voraussetzung des Husserlschen Intentionalitätsbegriffes erblicken dürften. Dennoch: Husserl ist selbst zu sehr Phänomenologe, als daß ihm — trotz dieser Voraussetzung — der von uns hier im Auge gehabte Tatbestand verborgen geblieben wäre. Der describierende Forscher in Husserl widerspricht dem Theoretiker Husserl! Man lese aufmerksam § 37 der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie".[1]) In einem Atem wird da einerseits den intentionalen Erlebnissen ein ihnen wesentlich immanenter „*Blick auf*" zugesprochen, andererseits — implicite! — geleugnet. „Dieser Ichblick auf etwas ist, je nach dem Akte, in der Wahrnehmung wahrnehmender, in der Fiction fingierender, im Gefallen gefallender, im Wollen wollender Blick auf u. s. w." Andererseits heißt es einige Zeilen später: „Im Akte des Wertens aber sind wir dem Werte, im Akte der Freude dem Erfreulichen, im Akte der Liebe dem Geliebten, im Handeln der Handlung zugewendet, ohne all daß zu erfassen. Das intentionale Objekt, das Werte, Erfreuliche, Geliebte, Erhoffte als solches, die Handlung als Handlung wird vielmehr erst in einer eigenen „*vergegenständlichenden*" *Wendung* zum erfaßten Gegenstand."

Was wird also in den genannten Akten selbst erfaßt? Nicht etwa die werte, erfreuliche, geliebte, erhoffte Sache. Aus dem Zitat und aus dem Zusammenhang geht deutlich hervor, daß solche „Erfassung" Funktion von besonderen Akten ist, in denen die hier angeführten — von ihnen sehr verschiedenen — bloß fundiert sind. Also im Akte des Wertens, der Freude, des Liebens etc. erfasse ich nicht die Sache, die ich werte, die mir erfreulich ist, die ich liebe. Ich

[1]) Jahrbuch für Phil. und phänomenol. Forschung, I, Halle 1913 S. 65 ff.

erfasse aber auch nicht — und das ist höchst bemerkenswert — das spezifische intentionale Objekt dieser Akte, nicht das Werte, Erfreuliche, Geliebte selbst. Was erfasse ich also in diesen Akten ? Antwort : Überhaupt nichts ! Aber was ist denn dann der Sinn dieser Akte ? Antwort : „Wir sind dem Werte, dem Erfreulichen, dem Geliebten, der Handlung zugewendet, ohne all das zu erfassen." Diese Feststellung Husserls halten wir fest und fragen : Was bleibt diesen Akten spezifischer Zuwendungen noch von dem Momente eines „Blickes auf", wenn man das Moment des Erfassens aus ihnen streicht ? Hier wird Husserl, um den Widerspruch obiger Feststellungen zu seiner Bewußtsein und Intentionalität identifizierenden Grundthese zu meistern, zu einer ganz offensichtlich gewaltsamen Konstruktion gezwungen. Wer Husserls sonstige Akribie kennt, der stutzt augenblicklich, wenn da plötzlich ein so bedeutsames Problem, wie dies, was denn *„erfaßtes Objekt"* besagt, in ein paar flüchtigen Sätzen abgetan wird. (S. 66) Und gar erst, wenn Husserl Bedeutungsunterschiebungen und Ungenauigkeiten passieren, wie die *„Erfassen"* bald mit „auf-etwas-achten", „es bemerken" zu identifizieren, bald mit „vergegenständlichender Wendung", bald mit „Herausfassen" aus dem Hof des actuell Bewußten !

Ganz gewiß und einsichtig bedeutet : „etwas erfassen" nur etwas erschauen, etwas zu Gesicht bekommen, etwas sehend mit dem *Blicke des Geistes* erfassen. Wird aber obigen Akten mit Recht ein „Erfassen" *abgesprochen*, dann wird damit implicite zugegeben, daß es seelische Phänomene gibt, die *blind* sind, die nicht Modifikation eines „Blick-auf", eines „Wissens von" sind. Und wird fernerhin zugegeben, daß solche Phänomene als Zuwendungen eines Ich und als in diesem Sinne intentionale Akte beschrieben werden müssen, dann wird zugegeben, daß „Blick-auf-sein", daß Bewußtsein n i c h t das Wesen der Intentionalität ausmacht.

Wir haben uns auf die Polemik dieses Paragraphen von Husserls „Ideen" eingelassen, weil die psychologischen Resultate der Forschungen Husserls und der von ihm beeinflußten Schulen zur Zeit wohl die einzigen sind, mit denen eine Diskussion fruchtbar ist. Denn sie halten sich in ihren Analysen im Allgemeinen am gewissenhaftesten an Gegebenheiten. Umso bedauerlicher finde ich es, daß die Falschheit einiger theoretischer Voraussetzungen sie in der richtigen Ausdeutung ihrer Resultate hindert. Es leitet mich aber bei solcher Feststellung die Absicht, darauf hinzuweisen, daß die richtigen psychologischen Resultate der phänomenologischen Schule selbst der Grundthese : Bewußtsein = Intentionalität widersprechen. Gegen ihre eigene Absicht werden die Phänomenologen immer wieder dahin gebracht, zu bekunden, daß das Wesen des Seelischen Intentionalität ist in einem Sinne, der einem „Bewußtsein von", „Blick auf" u. dergl. absolut heterogen ist. Und eben die genauere Bestimmung dessen, was Intentionalität ist, wenn man Husserls falsche Grundthese verläßt, ohne die Resultate seiner

gewissenhaften Forschung zu mißachten, wird uns der Erkenntnis des seelischen Wesens näher bringen.

Zu dieser näheren Bestimmung eröffnet nun den Zugang am ehesten wiederum die Auseinandersetzung mit einer Behauptung im angeführten Paragraphen. Da wird nämlich etwas Ähnliches versucht wie es aus HEGEL's „Phänomenologie des Geistes" her bekannt ist: Bei Hegel wird — vage gesagt — das Dasein aller dem Geiste gegebener Gegenstände in der Weise konstruiert, als verdankten sie ihr Entstehen der Aufeinanderfolge vergegenständlichender Akte, in denen der Geist sich stets das wissend gegenüberstellt, worin er auf der vorangehenden Stufe seiner Entwicklung noch lebend darinnensteckte. Natürlich ist das Dasein dieser Gegenstände kein absolutes, d. i. an und für sich autonom existierendes, sondern nur ein relatives, nämlich *für* den in ihnen sich selbst erscheinenden „Geist". Aber ein absolutes Sein wird ja von Hegels System auch keinem Einzelnen und Besonderen zugebilligt, sondern nur der alle Besonderheiten und auch den Geist selbst noch in ihre Absolutheit „aufhebenden" Idee. In Hegels System muß dem Gegenstandsein allein von Gnaden objektivierender Akte nur Konsequenz zugebilligt werden.

Anders, ganz anders aber nehmen sich Behauptungen über Objektivierung in Husserls, alle metaphysischen Konstruktionen bewußt ängstlich vermeidenden Untersuchungen aus. In dem zitierten Paragraphen 37 der „Ideen" wird nichts Geringeres behauptet als: die intentionalen Korrelate jener Akte, denen das Ich n i c h t in „erfassender" Weise zugewendet ist (also Akte des Wertens, der Freude, der Liebe des Handelns u. dergl.) — eben diese Aktkorrelate könnten in neuen, sich auf sie selbst in erfassender Weise richtenden Akten zu „vorgestellten Gegenständen" werden. Und nun das sehr Bedeutsame: „Dank dieser Objektivation stehen uns in der natürlichen Einstellung und somit als *Glieder der natürlichen Welt*[1]) nicht bloß Natursachen gegenüber, sondern Werte und praktische Objekte jeder Art, Städte, Straßen mit Beleuchtungsanlagen, Wohnungen, Möbel, Kunstwerke, Bücher, Werkzeuge u. s. w." (S. 67 des Jahrbuchs I.)

Damit ist ausgesprochen, daß „Erfreulichem", „Wertem", „Geliebtem", daß der „Handlung" und dergl. nicht geringere „Objektivität" zukommt als — Städten, Straßen mit Beleuchtungsanlagen, Wohnungen, Möbeln, Kunstwerken, Büchern, Werkzeugen u. s. w. Präziser gesagt: Alles, was diesen hier angeführten Dingen *außer* ihrem rein physikalischen Sein eignet, seien Objektivationen seelischer Akte wie das Erfreuliche, Werte, Geliebte, die Handlung und dergl.!

Daß wir mit derart zugespitzter Formulierung Husserls Gedankengängen Gewalt antun, wird keiner behaupten können, der aus der Lektüre auch der übrigen Paragraphen der „Ideen" sowie der

[1]) Von Husserl gesperrt.

in den Jahrbüchern veröffentlichten Untersuchungen seiner Schüler und Schülerinnen her erfahren hat, daß ja auch die Natursachen, d. i. die in Raum und Zeit existierende materielle und sinnliche „Welt" sich nur in immer neuen Schichten eines seine eigenen Korrelate objektivierenden Bewußtseins „konstituiert". (Vergl. z. B. Edith Stein: „Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie u. s. w." Jahrbuch V (1922) S. 5, 6.)

Solche Behauptungen sind krasse Vergewaltigungen evidenter Erkenntnisse. Städte, Straßen, Wohnungen, Möbel etc. auch soweit sie mehr sind als Natursachen, d. i. mehr als bloß materielle Körperdinge, soweit sie nämlich Körperdinge ganz besonderer Gestaltung sind, die nur dem Wirken des praktisch interessierten Menschen ihr Dasein und seinen Interessen ihren Charakter verdanken — auch als solche sind sie etwas objektiv Existierendes. Selbst der praktische Zweck menschlicher Interessen, dem sie dienen, eignet ihnen objektiv als ihre spezifische Nutzbarkeit. Niemals treten sie uns entgegen als Objektivierungen dieser menschlichen Interessen, niemals stellen wir in, an und mit ihnen ein *Seelisches* vor ohne sie deshalb — diese Mangels an mitvorgestelltem Seelischen wegen — als bloße Natursachen vorstellen zu müssen. Niemals verdanken diese Dinge ihren Charakter als die spezifischen *Kunst*gegenstände, die sie sind und ihr Plus zum bloßen Natursachesein einem in ihnen objektiviert vorgestellten Erfreulichen, Werten, Geliebten, praktischen Tun u. dergl.

Aber das Entscheidende ist, daß solche Korrelate intentionaler Erlebnisse wie Erfreuliches etc. es ihrem Wesen nach von sich ausschließen, jemals in der Weise gegenständlich sein zu können wie nichtseelische Bestimmtheiten. Farben, Raumgestalten etc. kann ich objektiv erfassen, ohne die geringste Beziehung auf ein Subjekt ihres Erlebens. Nur konstruktive Erkenntnistheorie will mir weiß machen, daß jedem erschautem Objekt eine korrelative Beziehung auf das es erschauende Subjekt notwendig entspräche. In Wirklichkeit ist ein erschautes Etwas das, was es ist ohne die mindeste Bezogenheit auf ein es *erschauendes Subjekt*. Auch ein erschautes Seelisches ist es. Aber es ist nicht das, was es ist, ohne wesensnotwendige Beziehung auf ein es *erlebendes* Subjekt, auf ein *Ich*. Ein Erfreuliches, Wertes, (nämlich wert-geschätztes) [1]), Geliebtes, eine Handlung *ohne* ein seelisches Ich, für das etwas erfreulich, von dem etwas wertgeschätzt, geliebt ist oder das handelt — das gibt es nicht. Die Subjektivität ist diesen Bestimmtheiten wesentlich. Ein Haus ist schon seiner objektiven Gestalt nach ein Haus und keine Ziegelanhäufung — gleichwohl ob jemand existiert dem es als „Behausung" dienen kann, der es als solches lieben, wertschätzen kann oder nicht. Ein Gemälde ist dem objektiven Tatbestand nach ein Kunstwerk, gleichwohl ob jemand existiert,

[1]) Husserl unterscheidet nicht objektiven Wert als ein objektiv Wahrnehmbares (S. mein Buch „Wesen und Wert") von subjektiv Wertgeschätztem.

der es als Kunst erleben kann oder nicht. Aber ein Erfreuliches, Wertes, Geliebtes, eine Handlung ohne ein sich freuendes, wertendes, liebendes, handelndes Ich — ist dem Wesen nach pure Unmöglichkeit.

Niemals könnte ein objektivierender Akt das leisten, daß er Erfreuliches, Wertes, Geliebtes, Handlung als ein von dem sie erlebenden Subjekt Abgelöstes dem Subjekt gegenüberstellte: Quasi den erfreulichen, werten etc., Sachen ebenso anhaftend wie Farbe und Gestalt: als Eigenschaften der Sache, der Dinge z. B., und nicht des sie erlebenden Ich!

Dagegen ist es, wenn auch *falsch*, so doch nicht a priori in dem hier intendierten Sinn *widersinnig*, die Welt als Objektivierung eines in Wahrheit mit ihr identischen *Geistes* zu denken. Denn die Gegenstände haben in sich selbst durchaus keine immanente Beziehung auf den sie vorstellenden Geist. Ich meine: Geist, d. i. das Subjekt des Bewußtseins und der Gegenstand des Bewußtseins können wohl für eine erkenntnistheoretische Konstruktion, die sich auf die Weise ihrer *Existenz* bezöge, zueinander in sich gegenseitig notwendige bedingende Beziehung gebracht werden (Natürlich wäre auch das falsch) [1]). Nicht aber bestünde die Möglichkeit, die existierenden Gegenstände der Welt ihrem *spezifischen Gehalt* nach zu dem sie wissenden Geist, gleichfalls als spezifischer *Bestimmtheit* (und nicht als existierender Realität) in gegenseitige Beziehung zu bringen. Nur wenn man das *Sein* des Geistes in seine implicierten *Gehalte* setzt, wie Hegel dies tut, und derart einen stets gewandelten „Geist" seinen stets gewandelten explicierten Gehalten gegenüberstellt, besteht die sinnvolle Möglichkeit einer gegenseitigen Zuordnung von Geist und Gegenstand.

Ganz anders aber verhält sich das seelisch Erlebte zum erlebenden Ich: Hier besteht tatsächlich dem spezifischen Gehalte beider nach eine Korrelation. Nicht liegt es im Wesen des Bewußtseinssubjekts (des Geistes) von dem, was es weiß, als dem *seinen* zu wissen, wohl aber liegt es im Wesen des Ich, das was es erlebt, als *sein* Erlebnis zu erleben. Wir wiesen früher darauf hin, daß im Wesen des Bewußtseins die Objektivität im Sinne der Allgemeingültigkeit liegt. Im Sinne des Seelischen liegt aber das Gegenteil davon: Subjektivität im Sinne der *individuellsten* Geltung. Was ich *weiß* — so liegt es im Sinne von Bewußtsein — ist an und für sich. Also auch für alle. Was ich *seelisch erlebe*, ist nur für mich. Es ist, w a s es ist nur sofern *ich* es erlebe. Es ist seiner *Bestimmtheit* nach ichbedingt, ichinficiert, subjektiv in diesem Sinne. Und nur *als* solches schon ist es möglicher Gegenstand eines Bewußtseins, j e d e n Bewußtseins, auch des fremden: Alle, erkennen sie es richtig, müssen es als *mein* Erlebnis, als n u r mein Erlebnis erkennen.

Somit besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen den

---

[1]). Vergl. „Erkenntnistheoret. Auseinandersetzung" (Philos. Hefte II, 2 insbes. Seite 113 f.).

Korrelaten jener Erlebnisse, denen selbst ein „Erfassen" immanent ist (wie Wahrnehmen, Vorstellen) und jenen, denen es fehlt (wie Fühlen, Werten, Streben, Lieben, Handeln).

In meinem Buche über „Wesen und Wert" habe ich gezeigt, das auch allen Erscheinungsweisen und Erscheinungsdaten des Dinges wie Perspektive, „Abschattungen", Spiegelungen etc. objektive Existenz zukommt, nämlich als notwendig in einem objektiven Verhältnis zum tatsächlichen objektiv vorhandenen Standpunkte der Wahrnehmung gründend. Es hat keinen Sinn, Data „subjektiv" zu nennen, die jedes beliebige Wahrnehmungssubjekt wahrnehmen muß, sobald es sich auf einem bestimmten Standort in einer bestimmten objektiven Situation zum wahrnehmenden Gegenstande befindet, also Data, die objektiv existieren, wenngleich sie ihrer *Natur nach* — als objektive Zuordnung zu einem bestimmten Standpunkt — fordern, daß die Voraussetzung ihrer Objektivität — eben das Wahrnehmen aus einem bestimmten Standpunkte heraus — tatsächlich gegeben sei.

Versteift man sich aber dennoch darauf, solche Data „subjektiv" zu n e n n e n, dann muß man doch zugeben, daß sinnliche Qualität und daß Wahrnehmungsding, Vorstellungsding — die Korrelate erfassender Akte — in einem toto genere anderen Sinne „subjektiv" genannt werden müssen als das erlebte „Erfreuliche", „Geliebte", „Werte" etc. — Korrelate der nicht erfassenden Akte. J e d e s Wahrnehmungssubjekt, das mit bestimmten Sinnesorganen ausgestattet, im bestimmten Standpunktverhältnis zu einem objektiven Dinge steht, müßte es ganz in derselben Weise wahrnemen können, — mit ganz den gleichen Erscheinungsweisen und Abschattungen — wie ein anderes ebenso sinnesorganisch ausgestattetes und ebenso standpunktlich orientiertes. Von einer Abhängigkeit dieser Wahrnehmungskorrelate von einem *seelischen Ichsubjekt* ist doch aber dabei nicht die Rede. Mein seelisches Sein und Erleben spielt dabei als Determinante nicht die mindeste Rolle. Ich bin weder mein Sinnesorgan (das *habe* ich bloß), noch bin ich die Standpunktlichkeit, das Wo und Wann, aus dem heraus ich wahrnehme (auch diese h a b e ich bloß !). Wesentlich anders aber verhält es sich mit den intentionalen Korrelaten meines Fühlens, Strebens, Liebens, Wertens, Handelns. Diese Akte kommen wirklich aus mir und nur aus mir. N u r i c h s e l b s t bin daran beteiligt und nicht etwas, das ich bloß habe, ohne es selbst zu sein, nicht etwas das also auch ein anderer an meiner Statt haben könnte. Wohl kann auch ein anderer über denselben Gegenstand sich freuen, über den ich mich freue, kann auch denselben Gegenstand lieben, erstreben, werten, den ich liebe, erstrebe, werte. Wohl kann auch ein anderer denselben realen Tatbestand durch sein Handeln realisieren. Aber es handelt sich doch hier um das Korrelat des Fühlens, Strebens, Wertens, Liebens, Handelns s e l b s t — und nicht um Sachen und Sachverhalte, die Korrelate *anderer* — nämlich der erfassenden — Akte sind, die mein Fühlen, Werten, Handeln aller-

dings *fundieren* können, oder deren Objekt (wie im Falle der nachträglichen Erfassung des durch mein Handeln realisierten Sachverhalts) durch solchen Akt (mein Handeln) real geworden ist. Das alleinige Korrelat, das alleinige intentionale Objekt meiner Freude ist — wie Husserl feststellt — das „Erfreuliche", das meines Strebens das „Erstrebte", das des Liebens das „Geliebte", das des Wertens das „Gewertete" oder „Werte", das des Handelns die „Handlung". Diese Korrelate selbst und als solche können aber nur einem sich freuenden, wertenden, strebenden, liebenden, handelnden Ich, u. zw. nur durch und in diesen Akten intentionales Objekt sein. Erfasse ich nachträglich — in neuen, anderen Akten der Reflexion — diese intentionalen Korrelate, dann erfasse ich mit ihnen und in ihnen das sie erlebende Ich selbst. Ein an sich Erfreuliches, Geliebtes, etc. gibt es nicht, sondern nur ein einem Mir Erfreuliches, von einem Ich Geliebtes, Erstrebtes, Gehandeltes. Diese Korrelate existieren nicht objektiv als ein ihrem Erleben v o r g e g e b e n e s Etwas, dessen das Ich durch sein Erleben bloß habhaft würde. So wie die sinnlichen Qualitäten oder Erscheinungsweisen durch die Wahrnehmung oder Vorstellung eines bestimmt situierten Subjekts bloß bewußt aber nicht erst geschaffen werden. Sondern das Erfreuliche, Erstrebte, Geliebte, Werte, die Handlung sind nicht, sind nichts, wenn sie nicht einem Ich, das sie erlebt, gegeben sind — gegeben einzig und allein n u r in diesem Erleben: Sie sind nur, i n d e m sie erlebt werden, sie *sind Erlebnis* und nichts außerdem. Untersuchungen, die diesen fundamentalen Unterschied der Korrelate „erfassender" und nichterfassender (blinder) Akte nicht schon rein phänomenologisch feststellen, Untersuchungen, die Wahrgenommenes, Vorgestelltes, Phantasiertes einerseits und „Erfreuliches", „Geliebtes", „Erstrebtes", „Wertes", „Handlung" andererseits phänomenologisch c o o r d i n i e r e n — solche Untersuchungen sind freilich von allem Anfang an, so sehr sie sich auch dagegen wehren mögen, dazu verurteilt, d a u e r n d im Bereiche eines — nicht „transcendental gereinigten Bewußtseins" sondern — konkret seelisch Subjektiven umherzuirren. Sie gleiten, ohne es zu merken, aus der nur provisorisch gedachten, nur zum Zweck phänomenologischer Analyse festgehaltener Immanenz des Bewußtseins in eine nicht mehr methodische sondern sachlich konkrete Immanenz subjektiven Icherlebens hinab. Aus diesem Innen gibt es kein Entrinnen mehr. Lasciate ogni speranza, che voi entrate!

Es wäre gegen die Vernunft, wollte sie einem auf die Stufe des „Erfreulichen", „Werten", „Geliebten" und dergl. herabgedrückten „Wahrgenommenen" noch die Möglichkeit lassen, sich nachträglich als erlebnisjenseitig objektiv Vorhandenes, objektiv Existierendes auszuweisen.

Was ist das Resultat unserer bisherigen Untersuchung? Kein geringeres als dieses: es gibt überhaupt nicht ein intentionales

Aktkorrelat, es gibt keinen intentionalen *Gegenstand* und doch gibt es Intentionalität!

Denn Bewußtsein ist, wie früher gezeigt wurde, sehendes Erfassen, ist Schauen, ist wirklich sehendes Blicksein und nicht blindes „Meinen" oder Intendieren. Und doch sind nur ihm Gegenstände gegeben. Zwar haben auch die intentionalen Akte des Wahrnehmens, Vorstellens, Denkens, soweit in ihnen etwas erfaßt, d. i. erschaut wird, Gegenstände. Aber das Erfassende, Erschauende „in" ihnen sind nicht sie selbst, sondern das ihnen e i n g e k l e i d e t e Bewußtsein. Nur das schauende Subjekt — der Geist — erschaut, erfaßt; aber das „wahr-*nehmende*", „vor*stellende*", denkend, „setzende", „vermutende", „behauptende", „meinende", „zweifelnde" etc. Ich *erfaßt* nicht, *erschaut* nicht als solches. (Spätere Analysen werden diese Andeutungen ins Positive ergänzen).

Also nur das Bewußtsein hat Gegenstände. Das rein seelische Erleben, das Intentionale, Aktmäßige hat keine Korrelate, keine Gegenstände.

Denn nur dreierlei Sinn könnte dieses Gegenstand-haben, dieses sich-auf-einen-Gegenstand-beziehen haben. Und keiner von diesen dreien trifft zu:

E r s t e n s: Der intentionale Gegenstand könnte dem intentionalen Akt als aus und an sich existenter *vorgegeben* sein. Dies aber ist nicht der Fall. Denn, wie Husserl selbst sehr richtig bemerkt, ist die Intentionalität eines jeden Aktes eine durchaus spezifische. Ein spezifisch intentionaler Akt bezieht sich als solcher nicht auf das Korrelat anderer ihn selbst bloß „fundierender" Akte. Freue ich mich „über etwas", das ich in der Wahrnehmung erfasse, so ist nicht dieses Wahrgenommene das spezifische Korrelat des Sich-freuens, sondern das „Erfreuliche".

Z w e i t e n s: Der intentionale Gegenstand wäre in seiner Existenz *abhängig* vom intentionalen Akt. Das heißt, er würde durch oder im intentionalen Akt produziert oder konstituiert: er wäre, deutlicher gesagt, das Produkt des intentionalen Aktes. Nun muß doch aber ein Produkt von seinen Factoren als etwas durchaus Eigenes, in sich Bestimmtes ablösbar sein. Wenigstens prinzipiell oder gedanklich. Mag immerhin ein Bewirktes seine reale Existenz mit dem Erlöschen seiner Ursache verlieren — als reines ideelles Was, als Wesen, als Bestimmtheit muß es von der Bestimmtheit seiner Ursache völlig verschieden sein. Und außerdem: Selbst wo die Realität des Bewirkten mit der Realität des Bewirkenden erlischt, auch dann noch sind beide Realitäten nicht identisch. Das intentionale Korrelat seelischer Akte — z. B. das „Erfreuliche" ist aber nicht einmal seinem reinen Wesen nach, geschweige denn seiner Realität nach als ein eigenes in sich vollbestimmtes Etwas denkbar. Es ist dem Wesen nach das „Erfreuliche" für ein sich freuendes Ich — und nichts außerdem!

Sehr richtig hat hier wiederum Husserl selbst bemerkt, daß den intentionalen Akten ihr specifischer Gegenstand nicht selbst als

„Vergegenständlichtes", „Objektiviertes" gegenübersteht (woraus wiederum hervorgeht, daß nicht sie diese „Objektivierung" bewirken !), sondern daß erst nachfolgende eigene Akte diese Vergegenständlichung bewirken. Unrichtig ist es aber, daß diese Objektivierung nur die Akt*korrelate allein* trifft (in der natürlichen Einstellung zu praktischen Nutzgegenständen wie Straßen, Häusern, Mühlen etc.). Während es sich in Wahrheit immer nur schon um die Objektivierung des intentional gerichteten *Aktes selbst* handelt. Ein „Erfreuliches" an sich ist ein Ungedanke. Es gibt nur ein Jemandem — nämlich eben dem sich Freuenden — Erfreuliches. Ebenso ist eine Freude, die nicht eo ipso ein Freudengefühl wäre ein Ungedanke. Das Gefühl erfaßt aber nicht die Freude, indem es sie *erlebt*, als ein auch vor und unabhängig von diesem Gefühl Bestehendes. (Nur im *Bewußtwerden* dieses Freudengefühls wird ein unabhängig vom Bewußtsein diesem Vorgegebenes erfaßt.) Ebensowenig aber produziert das Gefühl die Freude als einen nun gewissermaßen von ihrem Gefühl loslösbaren Gehalt, der nun auch — als von ihrem Fühlen Verschiedenes und Geschiedenes — prinzipiell in die Sphäre objektiv seiender Gegenstände hineingestellt wäre.

Drittens: Der intentionale Gegenstand hat überhaupt keine eigene Existenz. Weder vor und unabhängig von seinem korrelaten Akte noch in und durch diesen Akt selbst erst ins Dasein gesetzt. Welchen Sinn soll es da noch haben, daß man sich im intentionalen Akt auf einen Gegenstand als spezifisches Aktkorrelat beziehe ? Eben den von Husserl selbst angegebenen : Daß man sich nämlich auf den Gegenstand bloß meinend, nämlich bloß *bewußtseinsmäßig meinend*, beziehe. Mit der Gleichsetzung der Intentionalität mit „Bewußtsein von" steht und fällt auch die ganze Rede von den intentionalen Korrelaten. Daher legt auch Husserl ein so großes Gewicht darauf, alle intentionalen Akte, also auch jene, denen er ein „Wahrnehmen" auch im allgemeinsten Sinne einer Gegenstandserfassung abspricht, dennoch für Spezifizierungen eines „Blick auf" zu erklären. Also : trotzdem, daß er einerseits dem Sich-freuen, Streben, Werten, Handeln, Lieben jegliches Erfassen ihres korrelaten Gegenstandes abspricht, so sollen sie doch andererseits nur ein spezifiziertes Bewußtsein von ihrem Gegenstande, ein modifizierter „Blick auf" ihren Gegenstand sein ! Hier klafft, wie immer wieder von neuem betont werden muß, der fundamentale Widerspruch.

Husserl geht aus von der Unbezweifelbarkeit des Cartesianischen Cogito. Dieses Cogito aber ist ihm ein Allgemeines, das sich in den spezifischen intentionalen Aktarten spezifiziert. Gemeinsam ist ihnen allen eben dies, daß sich in ihnen das Ich „meinend" auf einen Gegenstand bezieht. Von einander unterscheiden sie sich aber durch die jeder spezifischen Aktart als einem spezifischen Erleben wesensmäßig zugeordneten spezifischen Gehalte: als ihnen spezifische Aktkorrelate. So wie ich im Wahrnehmen das Wahrgenommene „erlebe", so erlebe ich im Werte eben das Werte, im

Lieben das Geliebte, im Handeln die Handlung etc. Eben auf diese Gehalte bin ich in meinem Erleben „gerichtet". Und die Gerichtetheit ist nach dem Was ihrer Korrelate eine wesensmäßig modifizierte.

So wenig ich nun an meinem Erleben (eben im Sinne des Cartesianischen Cogito) zweifeln kann, ebensowenig kann ich auch an dem jedem spezifischen Erleben zugeordneten Gehalt zweifeln — eben a l s erlebtem. Bezweifelt werden könnte nur die ihrem Erleben transzendente Existenz dieser Gehalte. Demgemäß ist es für eine Analyse vollkommen gleichgültig, ob der intentionale Gegenstand „an sich" existiert oder nicht. Jedenfalls existiert er für das Erleben und bildet in seiner Differenzierung das Wesensmerkmal verschiedener Erlebnisse.

„Für das Erleben gegeben" heißt da aber immer *bewußtseinsmäßig* gegeben. Was nicht bezweifelt wird, ist die Bewußtseinsimmanenz solcher Gehalte. Man irrt aber gerade darin, daß man Erlebnis-sein, seelisches-Phänomen-sein als Spezifikation des Cogito im Sinne eines „Ich bin mir eines Etwas bewußt" ansieht. *Ohne* ein dem internationalen Akt supponiertes oder eingebautes Bewußtsein hat es aber nicht den geringsten Sinn, zu sagen: das Ich beziehe sich in den intentionalen Akten auf an sich garnicht existierende Gegenstände. Was *weder* an sich, *noch* für mein Bewußtsein existiert, auf das kann ich mich in meinen seelischen Erlebnissen auch nicht beziehen, weder meinend, noch mich darauf richtend, noch auf es zielend, noch mich ihm zuwendend.

Und *dennoch* behaupten wir: Intentionalität sei das Wesen des Seelischen? Und dennoch halten wir die Rede: „Jedes Seelische sei seinem Wesen nach ein Sich-verhalten zu" aufrecht?

§ 2. Das Wesen der seelischen Intentionalität.

In jedem seelischen Erleben liegt eine gewisse Gerichtetheit, Zugewandtheit, kurz: eine Haltung oder besser gesagt: ein Sichverhalten des Ich. Nicht aber der *Gegenstand* dieser Gerichtetheit Zugewandtheit, Haltung bestimmt die spezifische Eigenart eines seelischen Erlebens. Sofern ich mich tatsächlich zu einem „mir gegebenen" Gegenstand seelisch verhalte, ist er mir nicht kraft dieses Verhaltens und in diesem Verhalten selbst „gegeben", sondern vor und außerhalb seiner: durch und im *Bewußtsein*. Dies dürfte aus dem Vorangegangenen klar geworden sein. Daraus folgt aber auch das erfahrungsgemäße Phänomen, daß ich mich zu einem mir tatsächlich gegebenen — nämlich nur durch mein sich selbst gleichbleibendes *Bewußtsein* von ihm gegebenen — *identischen* Gegenstand in der *verschiedensten seelischen* Weise verhalten kann. Ich kann z. B. einen bestimmten Menschen wahrnehmen, ihn als den, der er ist, erkennen, mich über ihn, so wie er ist, freuen, ihn werten, ihn lieben, ihn ersehnen, ihn wollen usw. Ihn selbst nehme ich wahr — und nicht meine Wahrnehmung von ihm; ihn selbst erkenne ich, ihn

werte, schätze, liebe, ersehne ich, über ihn freue ich mich. Nicht aber erkenne ich — meine Erkenntnis, meine Wertung, Schätzung, Liebe etc., noch auch ihn, sofern er mein „Erkanntes", „Geliebtes", „Ersehntes", mir „Wertes", mir „Erfreuliches" ist.

Und dennoch ist Husserl sehr im Recht, wenn er nicht den rein bewußtseinsmäßig erfaßten Gegenstand als das intentionale Korrelat solcher Akte gelten läßt.

Denn es hängt ja nicht von dem rein bewußtseinsmäßig erfaßten, d. i. im allgemeinsten Sinn „wahrgenommenen" objektiven Gehalt des Gegenstandes ab, daß ich ihn liebe, erstrebe, begehre, daß er mir wert ist, mir Freude macht. Der objektive, d. i. an und aus sich (und nicht etwa bloß in Korrelation zu einem „subjektiven Bewußtsein") existierende Gehalt ist prinzipiell ein und derselbe für das Bewußtsein verschiedenster Individuen. Eben dies ist ja die selbstverständlichste Folge der Objektivität. (Aus der Analyse des Bewußtseins ging ja auch hervor, daß es gar kein „subjektives *Bewußtsein*" gibt, sondern nur subjektiv *seelische* Begleiterlebnisse des Bewußtseins und objektive, mitwahrgenommene Erscheinungen, gründend in objektiven Relationen, deren eines Glied die Standpunktsbestimmtheit des wahrnehmenden Individuums ist).

Käme also das gegenständliche Korrelat jener Akte, die das an sich gegenstands*lose* Lieben, Werten, Streben, Begehren, Sich-freuen etc. bloß fundieren, auch als der letzteren identisches Korrelat in Frage, wäre also etwa ein *wahrgenommener* Gegenstand *als solcher* der identische Zielpunkt auch eines Strebens, Begehrens, Sich-freuens, Liebens, Wertens etc. (so wie das aus dem vorher eben Gesagten hervorzugehen schien), — dann müßte jeder dasselbe lieben, erstreben, begehren, werten, jeder sich über dasselbe freuen etc.! Denn notwendig begründete dann nur der in wahrnehmender Erfassung ein für allemal gegebene Gegenstandsgehalt als solcher die in ihm fundierten Akte des Liebens, Strebens etc.

Das Gegenteil davon trifft zu. Ein und derselbe gegenständliche Gehalt, mag er wahrnehmend oder bloß erinnernd oder phantasierend erfaßt sein, begründet doch bei verschiedenen Individuen die allerverschiedensten, ja allerentgegengesetztesten Gefühle, Gesinnungen, Strebungen etc.

Also nicht auf den objektiv identischen Gegenstand, so wie er durch das bloße Bewußtsein „gegeben" wird, richten sich diese Akte. Aber auch nicht, wie Husserl behauptet, auf einen Gegenstand, wie er als spezifisches Korrelat in diesen intentionalen Akten selbst gegeben wäre. Auf was richten sie sich also? Die Antwort lautet: auf den Gegenstand als auf einen *mich selbst* in bestimmter Hinsicht *interessierenden*, als auf einen *mich selbst angehenden* Gegenstand. Das Ich-selbst, das etwas interessiert oder angeht ist das seelische Individuum. Jeder ist ein anderes Ich und jeden interessiert anderes.

Was interessiert mich? Was geht mich an? Nun, zunächst kann ich mich in freier Überlegung und aus objektiven Vernunftgründen

für bestimmte Interessen entscheiden. Und andere können sich für gleiche Interessen bestimmen.

Aber auch solche in gewissem Sinne objektiven Interessen — etwa an bestimmten Kulturgütern, wie etwa an den Erkenntnissen einer Wissenschaft — auch solche „sachlichen" Interessen haben eine tiefere Determinante: Wohl determinieren sie mein Lieben, Werten, Streben, Sehnen, Wollen, Handeln. Aber zuvor muß ich selbst, sei es auch aus objektiven Motiven (etwa weil ich deren objektiven Wert einsehe) —, zuvor muß aber doch ich selbst mich für sie entschieden haben. Und das kann ich nur eben *als* der und *weil* ich der *bin*, der ich eben bin. Schon daß ich objektiver Vernunfteinsicht Raum gebe, mich ihrer Einsicht öffne, statt blind an ihr vorbeizurennen oder mich gewaltsam gegen sie zu sperren, ist *meine* Tat. Erst recht, daß ich solche Einsichten zu Motiven meines Verhaltens und Tuns werden *lasse*. Kurz: Selbst die objektivsten, sachlichsten und — prinzipiell — für eine Vielheit von Individuen bestimmungskräftigen Interessen sind letztlich subjektiv bedingt: in der freien Willkür eines individuellen Ichsubjekts; dieses kann sich durch objektive Einsichten bestimmen lassen — wenn es will! Es muß sich also nicht durch sie bestimmen lassen. Ob es sich bestimmen läßt oder nicht, hängt einzig und allein von dem Grundwesen seiner Individualität ab. Und diese ist einzig.

Im allgemeinen werden aber die Akte des Fühlens und Strebens, des Wollens und der Gesinnungen ganz unmittelbar durch subjektive Interessen determiniert. Die „sachlichen" Interessen sind nur selten und ausnahmsweise Bestimmungskräfte des Seelenlebens. Meist entscheidet direkt das „egoistische" Interesse.

Es ist nun für den Fortgang unserer Untersuchung von entscheidender Bedeutung, daß man sich darüber klar wird, was „Interesse" oder „Mich-angehen" bedeutet. Man scheint sich nämlich noch garnicht Rechenschaft darüber gegeben zu haben, daß *„Interesse" und „Mich-angehen" vollständig vor und unabhängig von allem Bewußtsein existiert.*

Wogegen hier polemisiert werden muß, das ist eine Anschauung, wie sie bei SCHOPENHAUER ihre klassische Ausprägung gefunden hat.

Zuvor müssen wir uns fürs erste darüber klar sein, daß Schopenhauers „Wille" schon in seiner *dumpfsten* Manifestation das Wesen des Bewußtseins voll und ganz in sich enthält. Das „Licht", das Schopenhauer den „Willen" erst auf einer sehr hohen Stufe seiner Manifestation sich anstecken läßt, setzt ja schon das eigentliche Bewußtsein als Erfassenkönnen eines Gegenüber voraus. Der unbewußte Wille erfaßt eben auch schon im Dunkeln das, was er will. Schon in den physikalischen Willensmanifestationen, etwa in dem Sich-Anziehen der Körper, wird so etwas wie ein dumpfes „Spüren" voneinander in die Körper hineinverlegt. Die Gespaltenheit in Wollendes und Gewolltes setzt ja das Principium individuationis schon voraus. Und dieses das „Vorstellen", welches auch für Schopenhauer nur Bewußtsein ist und sein kann.

Dies also vorausgesetzt, muß gesagt werden, daß „Interesse" für Schopenhauer selbst ein Willens-, also in seinem Sinne ein Bewußtseinsphänomen ist. Nur insofern und weil ich dies oder jenes will, interessiere ich mich dafür, geht es mich an.

Diese These ist aber nur sinnvoll auf Grund des metaphysischen Grundaspekts Schopenhauers, kraft dessen es in Wahrheit, d. h. an sich keine Vielheit von Wollendem und Gewolltem gibt und kein Sein, das nicht Wille, also nicht ein Bewußtseinsmäßiges wäre. Verläßt man diesen Aspekt, und nimmt man die Welt als Letztes, wirklich Seiendes so, wie sich in ihren „Erscheinungen" gibt: als Objektives, Vielgestaltiges, objektive Verhältnisse seiner Einzelgegenstände aufweisend, dann muß konstatiert werden: Nicht mein Bewußtsein und nicht mein Wille bestimmen meine Interessen. Sondern umgekehrt: die objektive — d. i. an sich existierende Bestimmtkeit meines Ich, sowie objektive Beziehungen, in denen ich zu diesem oder jenem tatsächlich stehe — nur dies allein bestimmt mein Interesse, nur dies bestimmt in durchaus eindeutiger und notwendiger Weise, was mich angeht und wie es, d. i. in welcher Hinsicht es mich angeht.

Schopenhauer und fast die gesammte moderne Psychologie verwechseln das „ich interessiere mich für etwas" im Sinne eines aktuellen seelischen Erlebnisses (etwa eines „ich lasse mir etwas zu Herzen gehen" oder eines „ich bin dabei", „lege mich in etwas hinein") mit dem objektiven Tatbestand, daß etwas mein Interesse ist.

Ich bin kraft meiner bestimmten gegebenen Natur *vor* allem aktuellen Erleben *in einen bestimmten Interessenaspekt hineingestellt*, stehe im Centrum eines Netzes von Verhältnissen der *objektiven Interessenperspektive*. (Immer wieder muß auf die Objektivität auch der subjektivsten Perspektive hingewiesen werden — objektiv, weil man den Subjektstandpunkt selbst als objektive Gegebenheit mit in Rechnung ziehen muß. S. „Wesen und Wert" über Perspektive.) Ich kann nicht willkürlich meinen Interessenstandpunkt erst schaffen; denn dazu müßte ich mich erst selbst, müßte mein eigenes Ich schaffen; d. h. dürfte nicht schon ein bestimmtes Ich *sein!*

Dieses in einen bestimmten Aspekt hineingestellte Ich ist aber nicht etwa das Bewußtseinssubjekt. Nicht weil ich dies oder jenes *weiß*, bin ich der und der und nicht dieser und jener. Und nicht weil und sofern ich von diesem oder jenem ein Bewußtsein habe, hat es für mich ein bestimmtes Interesse. Auch nicht weil ich in bestimmter Weise von diesem oder jenem weiß, gehört es meinem Interessenaspekt in bestimmter Weise an. Spätere Untersuchungen werden sogar das strikte Gegenteil erweisen: Daß nämlich der bestimmte Interessenaspekt dem an sich absolut freien und alleswissenden Bewußtseinssubjekt Richtungen der „Einstellung" und die Grenzen seiner tatsächlichen Beschränktheit setzt.

Nun ist aber auch mein ganzes seelisches Verhalten — also ein

an sich, wie gezeigt, Unbewußtes — von meinem Interessenaspekt determiniert. Das bedeutet: nicht konstituiert sich etwa mein Interessenaspekt erst in und durch mein seelisches Verhalten. Nicht erst sofern oder weil ich dies oder jenes liebe, dies oder jenes erstrebe, werte, will, tue etc. ist es meinem Interessenaspekt in bestimmter Weise eingegliedert. Dies sowenig als ich dadurch, daß ich mich in dieser bestimmten Weise seelisch verhalte, erst dieses Ich, das ich bin, werde. Sondern umgekehrt: weil ich so bin, wie ich bin — liebe, hasse, erstrebe, ersehne, werte, tue ich dies oder jenes, freue mich über dieses oder jenes. Und eben nur diese allem aktuellen seelischen Erleben vorgegebene Bestimmtheit meines Ich ist auch die Determinante meines Interessenaspekts.

Es ist mir also kraft der Bestimmtheit meines Ich mein ganzes seelisches Verhalten vorgeschrieben. Jedes Verhalten setzt aber einen *Gegenstand* des Verhaltens voraus. Dieser Gegenstand, dieses *Wozu* des Verhaltens muß also dem Ich doch schon „gegeben" sein. Daß es ihm nicht *bewußt* gegeben ist, haben wir gezeigt. Weder ist seelisches Erleben an sich selbst Bewußtsein, noch der Interessenaspekt. Auch nicht das sie beide determinierende Ich. So spitzt sich also unser ganzes Problem zu der Frage zu: Wie sind die Gegenstände des seelischen Verhaltens einem an sich unbewußten Ich „gegeben"?

Das Problem der seelischen Intentionalität verschiebt sich somit zum Problem der Intentionalität des seelischen Ichsubjekts: des individuellen Ich. Bevor wir an die Untersuchung dieses Problems herangehen, müssen wir noch ergänzen: Bisher orientierten wir unsere Untersuchung an seelischen Erlebnissen, die sich — sei es auch wie eben gezeigt wurde, nur für den oberflächlichen Blick — auf Grund eines *Bewußtseins* auf ihre Gegenstände zu beziehen schienen. Paradox ist aber, daß es auch Fälle seelischer Erlebnisse gibt, ohne daß *überhaupt* ein Gegenstand gegeben ist: Ein reines Sich-verhalten, Sich-richten, Sich-zuwenden, eine reine Intentionalität selbst ohne jegliche *Fundiertheit* durch das Bewußtsein eines Gegenstandes, dem dieses Sich-verhalten, Sich-zuwenden, diese Intentionalität anscheinend gelten soll.

Diese Paradoxie ist nicht nur konstatierbare Tatsache, sondern an ihr wird das Wesen des Seelischen in seiner absoluten Reinheit umso offenbarer.

Es gibt dieses reine „Ich möchte, aber ich weiß nicht was". Es gibt dieses reine Sich-sehnen-ohne Ziel. Es gibt dieses reine Sich-freuen-ohne Grund und Gegenstand. Nur jene Akte, die ihrer Natur nach, ihrem Wesen nach, nur als bewußtseinserfüllte („erfüllte" das bedeutet nicht bewußtsein-seiende!) realiter existieren können, wie Wahrnehmen, Vorstellen, Wollen, Werterfassen, Denken — nur sie gibt es nicht ohne Gegenstandsgegebenheit. Bei den Affekten aber ist es sogar die Regel, daß sie selbst in gar keinem Verhältnis stehen zu dem sie angeblich determinierenden Gegenstand. Furcht, Angst, Verärgertheit, Niedergeschlagenheit,

Aufgebrachtheit, Begeisterung sind meist auf ein Etwas gerichtet, das ihnen, auch subjektiv nicht, in keinerlei Weise entspricht. Schließlich Stolz, Kampflust, Machtgefühl, seelisches Kraftgefühl geben sich umso ausgeprägter, je weniger sie Stolz *auf* ein etwas, Macht- und Kraftgefühl *wegen* etwas, Kampflust *gegen* etwas sind. Es charakterisiert geradezu den kräftig handelnden Tatmenschen, daß er blind handelt.

Schopenhauer und Nietzsche stimmen darin überein, der blinden Seelenwelt, d. i. dem dumpfen instinktiven Fühlen, „Wollen" und Handeln den Vorrang seelischer Vitalität zuzusprechen, in der bewußtseinserhellten dagegen schon eine Depravation der rein seelischen Realität zu erblicken[1]). Je mehr ein Mensch *wirklich* weiß (also nicht, sich selbst täuschend über seine *wahren* Motive, sich bloß was *vormacht!*), was er will, desto schwächer wird der Willensimpuls; je bewußter er sich der wirklichen Ziele seines Strebens ist, desto läßiger wird das Streben. Je mehr er jeweils der adäquaten Gegenstände und Motive seiner Gefühle, Affekte und seelischen Haltungen sich bewußt ist, desto dünner, kraftloser, spärlicher werden diese. Welche Sehnsucht, welches Verlangen ist — blinder als das der stürmisch vorwärts wuchtenden, zum Explodieren kraftgespannten Seele der Jugend? Und welches Sehnen und Verlangen ist lahmer als das des Alters, das seine Ziele am klarsten sieht?

Eben solche Erkenntnisse waren es, die den genialen Psychologenspürsinn Friedrich Nietzsches dazu verleiteten, die nahrhafteste Feinschmeckerkost des Seelenforschers nur im Gebiet des „Irrationalen" zu suchen. Das *Was und Wozu*, die *Gegenstände* seelischen Verhaltens gibt nicht die Seele selbst, sondern das Bewußtsein. Und wo dieses mächtig wird, da fängt die Seele selbst an zu vertrocknen.

Wie aber wäre das möglich, wenn Gegebenheit der Gegenstände, *auf* die seelisches Erleben sich richtet, zum Wesen dieser Erlebnisse selbst gehörte?!

Immer wieder meldet sich aber dagegen der Widerspruch: Wie soll andererseits ein Verlangen, Streben, Sich-sehnen, Lieben, Handeln möglich sein, das nicht Verlangen eines Etwas, das Sich-sehnen nach Etwas, das Streben nach Etwas, das Lieben eines Etwas, das Handeln eines Etwas wäre? Liegt denn nicht die Gegenständlichkeit rein a priori im Wesen dieser Akte?

Es fragt sich nur, in welchem Sinne sie im Wesen dieser Akte liegt. Nämlich nicht als gegenständliches Korrelat, sondern als ihnen selbst eingelegtes, ihnen selbst *immanentes Quale* liegt sie in ihrem Wesen! Nicht spezifiziert die allgemeine Intentionalität der seelischen Akte das Gegenständliche, worauf sie intendieren, sondern die spezifische Weise, in der sie intendieren. Sie sind zu

---

[1]) Auch der Antagonismus von „Seele"—„Geist", wie Ludwig Klages ihn interpretiert, hat solches im Auge.

vergleichen den blind ins Leere hinausgerichteten Fühlern eines Insekts, die bald kreisförmig, bald recktwinklig, bald spiralförmig sich winden, bald schnurgrade, bald wellenförmig vorwärtsschießen, bald hin und herschwingen. Sicherlich unterscheidet die verschiedenen Weisen dieses Hinausgerichtetseins nicht ein ihnen korrelativ — etwa im Tasten — gegebener Gegenstand, sondern eben die verschiedene Art des Hinausrichtens selbst.

Insofern hätten wir aber bisher nur verdeutlicht, inwiefern die verschiedenen intentionalen Akte sich voneinander unterscheiden: nämlich nicht durch die Verschiedenheit eines ihnen selbst gegebenen Gegenstandes, sondern quasi durch eine Verschiedenheit ihres eigenen Zustandes. Damit haben wir aber das *wesentliche* Moment — ihre Gemeinsamkeit — noch garnicht berührt: Nämlich inwiefern solche Akte eben *intentional* sind. Richtig gestellt wäre bloß, daß es spezifische Korrelate wie „Erfreuliches", „Wertes", „Geliebtes", „Handlung" als spezifische intentionale Gegenstände gibt.

Die Kernfrage aber ist und bleibt: Inwiefern ist Intentionalität ohne intentionalen Gegenstand sinnvoll möglich? *Was bedeutet: gegenstandslose Intentionalität?* Die Antwort ist im Vorigen angedeutet: Sie lautet: Richtungsbestimmtheit. Wiederum erst in einem Bilde vorbereitend, bemerken wir: Es ist durchaus sinnvoll zu sagen, daß ein blind in einer Richtung dahinschießender Pfeil „sein Ziel hat". Er hat sein Ziel in dem Sinne, daß er in der ihm gegebenen Richtung fortschießend notwendig auf etwas auftreffen muß, was eben in dieser Richtung liegt. Sein bestimmtes Ziel ist ihm in seiner Richtungsbestimmtheit „gegeben". Korrekter gesagt: Seine Richtungsbestimmtheit schreibt ihm jeden Punkt der Bahn, den er aus sich selbst heraus (also ohne Richtungsänderung durch neue Kräfte) weiter durchfliegen müßte, vor. Die Bestimmtheit seiner Richtung, die er schon in der kleinsten Bahnstrecke seines Fluges hat, determiniert absolut sein Ziel. Dieses Ziel ist seiner Richtung „immanent" (nicht transzendent) „gegeben". Nicht bestimmen die Punkte, die er in seiner Bahn zu durchfliegen hat, seine Richtung zu ihnen hin. Sondern umgekehrt. Also trotzdem daß der Pfeil „blind" ist gegen die möglichen Zielpunkte seiner Bahn, sind sie dennoch „sein" Ziel: Sie bleiben „sein" Ziel, auch ohne daß er *tatsächlich* je sie erreicht. Das bestimmte Ziel liegt „im Wesen" einer bestimmten Richtung.

§ 3. Seelenhaltungen als qualitativ elementare Richtungsbestimmtheit.

Die Intentionalität der seelischen Erlebnisse als Seelen*haltung* scheint nur eine besondere Art des höheren Allgemeinen, das auch im Bereich des Körperlichen seine Realisierung finden kann: der Richtungsbestimmtheit. Es scheint *Richtungsbestimmtheiten als elementare Qualitäten* sui generis zu geben.

Was wir meinen, dürfte einleuchten, wenn man sich an der *restlos eindeutigen Ausdrückbarkeit des Seelischen im Körperlichen* orientiert! Wer REMBRANDTS, des genialsten Seelenmalers Kunst richtig auszukosten versteht, den frappiert immer wieder die zwingende Eindeutigkeit und Bestimmtheit, mit der er das ganze Reich des Seelischen in den rein körperlichen Ausdruck zu bannen versteht.

Wären Seelenhaltungen wie Hoffnung, Vertrauen, Glaube, Demut, Hoheit, Ärger, Spott, Ungeduld, Verachtung, Neugierde, Ehrfurcht, Erwartung, Selbstzufriedenheit, Stolz, Eitelkeit u. s. w. bloß z u m T e i l e rein seelische Akte unbewußter Art, und würden sie erst durch Verbindung mit dem *Bewußtsein von* (Spinozistisch gesprochen: „verbunden mit der Vorstellung von") bestimmten gegenständlichen Inhalten zu dem, was sie sind — unmöglich wäre ein Kunstwerk von der Art des „*Hundertguldenblattes*"! Denn bildnerisch festhalten läßt sich nicht, was der abgebildete Mensch denkt oder vorstellt, sondern nur was als seelische Begleit- oder Folgeerscheinung seines Denkens und Vorstellens in Mienenspiel und Geste seines Körpers Ausdruck findet. Und eben dieses Mienen- und Gestenspiel selbst drückt jene seelischen Regungen so völlig erschöpfend und zwingend aus, daß es geradezu scheint, jenes wären garnicht Haltungen der Seele sondern des Leibes!

Die dargestellte Situation als E r z ä h l u n g zu verstehen, ist nur eine Brücke, eine Einstellungsbedingung zum richtigen Kunstverständnis. Wer nicht alles, was Rembrandt erzählen will, leibhaftig im Bilde v e r k ö r p e r t sieht, wer auch, n a c h d e m er die Situation gedanklich begriffen hat, beim bloßen H i n z u d e n k e n jener Seelenhaltungen stehen bleibt, wer sie bloß aus dem, was er auf dem Papier abgebildet sieht, *erschließt*, dem wird mit Recht jedes Kunstverständnis abgesprochen. Denn er sieht nicht, was im Bilde leibhaftig sichtbar dargestellt ist, sieht weniger oder anderes. Sein Geschmack wird an Bildern, die außerhalb echter Kunst ihre Stelle haben, größere Befriedigung finden. K ö r p e r, auch lebendige *Leiber* können nicht zweifeln und spotten, nicht glauben und hoffen, nicht vertrauen und erwarten, nicht sich ärgern und stolz sein. Und doch scheinen diese seelischen Haltungen hier im Bilde ebenso optisch sichtbar wie das Licht und Dunkel und die Gestalt der Linien! Nur eine vergewaltigende Analyse kann hier von „Einfühlung" oder gar vom „Erschließen" reden.

Es gibt einen kunsthistorisch analysierenden Blick, der zu abstrahieren vermag vom Dargestellten und nur das wirklich optisch Gegebene — Farbe, Linie und Raumfläche —, die Darstellungsmittel in reiner Nacktheit festhält. Aber sobald dieser Blick der künstlerischen „*Intention*" [1]) dieser Darstellungsmittel auch nur im Mindesten folgt, dann sieht er i n E i n e m b e s e e l t e Körper und nicht etwa bloß Körper, in die Seele erst hineingefühlt oder gar hineingedacht werden könnte. Man sieht entweder bloß

[1]) Siehe meine ästhetischen Analysen in „Wesen und Wert".

ein mit Linien schattiertes Papier oder man sieht die abgebildeten Menschen in der elementaren Verschmolzenheit von Leib und Seele. Ja man sieht eigentlich mehr Seele als Leib. Denn nicht ein unbeseeltes, seelisch ausdrucksloses Körperglied ist da. Es ist als hätte das im Körperlichen sich ausdrückende Seelische dieses Körperliche so restlos in sich zurück- und aufgesogen, so völlig in sich absorbiert, daß man eigentlich unmittelbar nur nackte Seele sieht! Man frage sich aber, ob das, was man da an Seelischem sieht — Bewußtsein ist, ob es das Denken von oder an etwas, das Vorstellen von etwas ist. Man frage sich, ob derartiges Bewußtseinsmäßiges dem anschaulich erfaßten Seelischen auch nur im Mindesten verbunden ist als Teilmoment des Seelischen: als wäre dies ein Komplex von Bewußtsein und etwas anderem? Oder man frage sich, ob der Fülle des geschauten Seelengehaltes auch nur das Mindeste genommen wird, wenn man die Bewußtseinsinhalte *wegdenkt*, die man allenfalls selbst hineinlegen mag, oder besser: durch die man den geschauten Seelengehalt gedanklich articuliert und interpretierend umschreibt.

In Wahrheit läßt das Seelische sich nur deshalb so restlos körperlich darstellen, weil es selbst in *seiner* Eigensphäre als absolut bewußtseinslose Richtungsbestimmtheit existiert, wovon die körperlichen Richtungsbestimmtheiten in der Sphäre der Raumgestalten adäquate *Analogien* sind. Als „*Haltungen*" bezeichnen wir das generelle Wesen seelischer Regungen und verraten schon durch die Wahl des Wortes die Wesensverwandtschaft des Seelischen mit etwas, was es in der körperlichen Außenwelt auch gibt: als Gerichtetheit räumlicher Gestalten. Wenn wir von einer Burg sagen, sie rage „stolz" in die Wolken, so bezeichnen wir damit etwas unmittelbar Sichtbares. Nicht „in übertragenem Sinne". (S. darüber meine Auseinandersetzung in „Wesen und Wert") gebrauchen wir das Wort. Auch kein Einfühlungsphänomen liegt solchem Wortgebrauch zu Grunde. Das „Stolze" des in-die-Wolken-Ragens ist eine elementare Bestimmtheit, die wohl umschrieben, aber durch einen anderen Begriff nicht selbst bedeutet werden kann. Und dergleichen Bezeichnungen von Phänomenen der unbelebten und unbeseelten Außenwelt mit Worten, die der Sphäre des Seelischen entlehnt scheinen, während die von ihnen bezeichneten Bestimmtheiten in der seelischen Sphäre bloß ihre adäquateste und häufigste Realisierung finden (S. „Wesen und Wert"), gibt es eine Menge. Die Wehmut einer hängenden Trauerweide, das Demütige („Madonnenhafte") einer zarten vom Winde einseitig ausbuchtend gebogenen Pappel, der „ernste" Wald, das „wilde" Sausen der Wolken, das „Majestätische" einer Kuppel, das „Verträumte" einer Mondlandschaft, das „Unschuldige" einer Blume, das „Zornige", „Wilde", „Erbarmungslose" im Tosen der stürmischen See, das „Leidenschaftliche" des aufflammenden Feuers.

Und umgekehrt: eine Menge seelischer Erscheinungen werden mit Worten bezeichnet, die dem Reiche der Außenwelt entlehnt

scheinen, in Wahrheit aber in dieser bloß ihre adäquateste und häufigere Realisierung finden. Und wieder andere Bedeutungen gibt es, bei denen es von vornherein unmöglich ist, auf den Verdacht zu kommen, sie wären dem Reiche des Seelenlosen entlehnt und auf Seelisches übertragen oder, umgekehrt, sie wären dem Reiche des Seelischen entlehnt und auf Seelenloses übertragen. Man spricht von seelischer Härte, Weichheit, Festigkeit, Elastizität, Schwerfälligkeit, Plumpheit, Verwirrung, Tiefe, Oberflächlichkeit, Verschmelzung, von seelisch Leisem, Lautem, Stillen, von seelischen „Höhen" und „Niederungen", von seelischer Hitze und Wärme, Kälte, Verschwommenheit, Spröde, Süße, Bitterkeit : alles Ausdrücke für sinnliche Qualitäten, die im Reich des Seelischen aber nicht minder festumschriebene Bestimmtheiten bezeichnen. Und zart und derb und grob, kräftig, und schwach, und viele andere derartige Bezeichnungen — was soll die *ursprüngliche* Bedeutung sein ? Die physikalische oder die psychologische [1]) ?

Wir sagten : Das Generelle aller seelischen Bestimmtheiten, weswegen wir sie auch als „Haltungen" charakterisieren, sei etwas, was mit „Richtungsbestimmtheit" (besser vielleicht noch mit „Richtungs*qualität*" bezeichnet werden müsse. Und solche Richtungsqualitäten realisierten sich sowohl im seelischen (an einem Ich) wie auch im körperlichen Bereiche. Bei gewissen Bestimmtheiten wie „Stolz", „Demut", „Ernst", „Wildheit", „Hoheit", „Trauer" und dergl. macht es die eindringliche Analogie der körperlichen Geste, in der derartige Qualitäten als Seelisches sich ausdrücken, nicht schwer, dies einzusehen. Zum Stolz und zur Hoheit gehört nun einmal das in die Höhe ragen, zur Demut und Trauer das Sichsenken, zum Ernst eine starre Linearität, zur Wildheit das kreuz und quer Durch- und Auseinanderstreben.

Aber was soll „Richtungsqualität" bei Härte, Weichheit, Festigkeit, Plumpheit, Schwerfälligkeit, Tiefe und Oberflächlichkeit, bei Wärme und Kälte, bei Süße und Bitterkeit, Derbheit und Sprödigkeit und dergl.

Doch gerade an diesen Beispielen wird das, was ich meine, deutlicher : An Körpern und im leeren Raum sind diese Qualitäten in stabiler Starrheit da. Sie äußern die von uns als „Richtungsqualität" angesprochene Dynamik ihres Wesens erst in Reaction auf Einwirkungen. Im Widerstand gegen den auf sie ausgeübten Druck offenbaren Härte und Weichheit ihr dynamisches Wesen, im Widerstand gegen Zug geben Festigkeit und Elastizität und Sprödigkeit sich zu erkennen, im Widerstand gegen Fortbewegung Schwerfälligkeit und Plumpheit ; Süße und Wärme ziehen zusammen, Bitterkeit und Kälte treiben auseinander. Dieses dynamische Moment ist aber nicht etwas n e b e n den Qualitäten, die sich darin äußern, sondern ist der eigentlichen Wesensbestimmtheit elementar ver-

[1]) Vergl. hierzu den Paragraphen über sinnliche Qualitäten und Stimmungsqualitäten. in diesem Buche.

schmolzen. Als „Richtungsqualität" eben dieser spezifischen Art „hart", „weich", „warm", „kalt", „süß", „bitter" wird es angesprochen. Nur *äußert* es sich in körperlicher Realisierung nicht so eindringlich und unverdeckt wie in der Reinzucht seines nackten Wesens. Bei ihrer seelischen Realisierung springt aber das Dynamische dieser Bestimmtheiten sofort in die Augen: Härte als Seelenqualität — das ist nicht ein starres Sein, sondern ein sich in sich selbst Zusammenpressen, sich in sich selbst Zurückziehen, ein sich Verschanzen. Die seelische Härte besteht nur als ein sich-stetig-immer-weiter-verhärten. Und umgekehrt seelische Weichheit im stetigen Zerfließen.

Nur wenn man in der Einstellung des hier gegebenen Hinweises seelische Bestimmtheiten betrachtet, geben sie sich in der eindeutigen Konkretheit ihres Wesens, dessen Unterschiedlichkeit allein den R e i c h t u m der seelischen Welt ausmacht.

Wie jämmerlich ärmlich und nichtssagend ist doch alle Psychologie, die Bestimmtheiten wie sie etwa auf Rembrandts „Hundertguldenblatt" fixiert sind, als Bewußtseinsphänomene zu deskribieren versucht. Mit einem Schlage aber gibt sich dieser Reichtum als das, was er ist, wenn man die spezifischen seelischen Intentionalitäten als elementare Richtungsqualitäten gelten läßt: Qualitäten eigenster Art, sowenig reduzierbar wie Rot und Blau.

Hat man sich aber in dieser Weise veranschaulicht, daß es durchaus sinnvoll ist, von Intentionalität, d. i. von einem „Zielen", „Meinen", Sich-verhalten zu sprechen, *ohne* damit die Gegebenheit eines Gegenständlichen für ein darauf intendierendes Bewußtsein mitzudenken, dann wird es nicht mehr schwer sein, uns auf dem Gange unserer entscheidenden Untersuchung zu folgen.

DRITTES KAPITEL.

Das seelische Subjekt.

Das substantielle Wesen der Seele ist das Ich.

Das Ich charakterisiert sich als absolute Unterschiedenheit zu jedem anderen in der gesammten Welttotalität. Es ist absolut einzig. Alles, was es sonst gibt, bin nicht Ich. Ich bin selbst Ich, alles Übrige ist nicht Ich selbst, sondern ein Fremdes, ein Nicht Ich.

Das Entscheidende ist aber, daß dies Ich schon als *Wesen*, also *seiner irrealen Bestimmtheit nach*, auch eine mehrfache Realisierung seiner selbst von sich apriori absolut ausschließt! Eben damit charakterisiert es sich als Individualität. „Ich" bin nicht bloß absolut einzigartig wie es jede Bestimmtheit ist: als *generelle* Washeit. Jede generelle Washeit unterscheidet sich von jeder anderen generellen Washeit absolut: Rot is Rot und nicht Blau. Und die feinste Nuance des Rot ist eben nur diese ganz bestimmte feinste Rotnuance und keine andere. Dennoch kann es vielfache *Realisierungen* auch der allerfeinsten Rotnuance geben! Auch die subtilste Differenzierung einer generellen Bestimmtheit ist noch nicht individuell, sondern bestenfalls äußerste Spezialisierung, letzte Spezies, die als solche sich realisieren kann und nur diesem Realsein ihr Individuellsein verdankt — also nicht selbst — nicht als Was — individuell ist. Ist auch die Spezies eine Allgemeinheit im Verhältnis zu ihren individuellen Realisierungen, so sind doch diese Realisierungen nicht *qualitative* Besonderungen jener Spezies. Das qualitative Moment in diesen Realisierungen ist vielmehr die Spezies selbst in absoluter Identität ihrer selbst. Und wäre sie es nicht, sondern unterschieden sich die realgewordenen Rotnuancen auch nur im Mindesten hinsichtlich ihrer *Bestimmtheit*, dann wäre jene Rotnuance nicht ihre letzte gemeinsame Spezies, sondern bloß gemeinsames Genus im Verhältnis zu diesen auch nur ein wenig von einander abweichenden Rotnuancen *verschiedener Spezies:* Während es weder individuelle Körperdinge, noch individuelle Pflanzen, noch individuelle Tierlebewesen gibt, rein als Bestimmtheiten, vor und unabhängig von ihrem Realsein, gibt es im Bereiche des Seelischen Wesen und Bestimmtheiten, die *als solche* individuell sind, und die *eben deshalb* eine mehrfache Realisierung ihrer selbst als a priori unmöglich, als absolut widersinnig von sich ausschließen. Dieser Unterschied drückt sich sprachlich aus, indem man nur den letzteren — den

Ichen — „Individualität" zuerkennt, allem Übrigen aber nur das Individuellsein. Es ist eine völlige Verkennung des Wesens der Individualität, wenn man nicht in ihr etwas ganz Letztes und Ursprüngliches sieht, sondern sie aus irgendwelchen generellen Bestimmtheiten erst *ableiten* zu dürfen glaubt.

Dieser Verkennung des Individualitätsproblems unterliegt auch jeder Versuch, Individualität nur als Tatsache innerhalb der geschichtlichen Realität zu deuten. Nämlich so, daß man die geschichtliche Tatsache, daß jedes menschliche Einzelich nur als einziges und unverwechselbares in der Welt *real* existiert, gleichsetzt der Individualität des Ich Man kann solcher Deutung immer die Frage entgegenhalten: Warum ist das so? Und die Berechtigung solcher Frage beweist, daß mit obiger Deutung nur eine plumpe *Tatsache* als solche festgestellt, nicht aber deren *Notwendigkeit* einsichtig gemacht worden ist. Und gerade die *Notwendigkeit* der Einzigkeit der Individualität steht außer Frage, nämlich als etwas, das im Wesen, in der Natur der Individualität liegt. Die plumpe Tatsache, daß Individualitäten bloß keine doppelte und mehrfache *Wirklichkeit* haben, nicht in mehreren *Exemplaren* real existieren, gibt sich einsichtig nur als selbstverständliche *Folge* jener, vor allem Wirklichsein im reinen Wesen der Individualität gelegenen Notwendigkeit.

Statt nun diese Wesensnotwendigkeit zu sehen, macht man — ungeachtet der aufdringlichen Widersinnigkeit solcher Deutung — aus der Individualität des Ich eine — Gattungsbestimmtheit, die von anderen Gattungsbestimmtheiten sich nur durch die Tatsache einziger Realisierung unterscheide. So wird etwa in Anlehnung an indische Gedanken in der modernen *Anthroposophie* (Rudolf Steiner) die Gattung „Löwe" mit einem bestimmten individuellen Menschen in Parallele gesetzt, der individuelle, allen anderen Löwenindividuen nur als Exemplar koordinierte Löwe aber den einzelnen Wiederverkörperungen desselben individuellen Menschen zu verschiedenen Zeiten. Die Gattungswesenheit Löwe gebiert sich in den einzelnen Löwenexemplaren; die Gattungswesenheit eines bestimmten Menschen aber, so meint man, verkörpere sich, wenn auch (in jenen Momenten, die sich im Ablauf der verschiedenen Lebensläufe entwickeln) variiert, so doch als Wesen identisch, in seinen Reinkarnationen.

Ganz abgesehen von dem prinzipiellen Fundamentalirrtum solcher Deutung, widerspricht diese Theorie auch der rein empirischen Beobachtung. Es ist nämlich bemerkenswert, daß, soweit irgendein individueller Mensch seinen noch so sehr differenzierten Bestimmtheiten nach ins Auge gefaßt wird, solche sich eindeutig zu einem Typus ordnen, der in vielfachen Realisierungen unter den Menschen wiederkehren kann. Vollständig alles, was an einem einzelnen Menschen überhaupt angebbare Bestimmtheit ist, kann in anderen Menschen vielfach wiederkehren; u. zw. nicht etwa in variabler Mischung. Sondern

derselbe Totalkomplex differenziertester Bestimmtheit eines individuellen Menschen ist prinzipiell in vielfachen Individuen realisierbar.

§ 1. Exkurs über das Wesen der Biographie.

Die Typenlehren und Charakterologien aller Schulpsychologien reichen nicht im Entferntesten an das heran, was Menschenkennern an Typen wirklich gegeben ist. Und erstaunlich ist die *Gesetzlichkeit*, welche Einzelbestimmtheiten menschlicher Typen determiniert. Einem geübten Menschenkenner wird allmählich zur einsichtigen Gewißheit, daß es nicht ein menschliches Merkmal gibt, dem nicht notwendig gewisse andere Merkmale zugeordnet wären. Und er lernt allmählich an jedem Menschen jene oberste Gattungsbestimmtheit eines spezifischen Typus sehen, welche die Determinante solcher wesensgesetzlicher Zuordnung ist. Und er sieht, daß in den Herrschaftsbereich solcher determinierender typischer Gattungswesenheiten alles fällt, was an noch so differenziertesten Bestimmtheiten einen individuellen Menschen charakterisiert: *Aber alle noch so differenziertesten Bestimmtheiten charakterisieren einen Menschen nie als Individuum, sondern eben als Typus.* Es wurde bemerkt, daß man die Biographie, d. i. den Lebenslauf, das „*Bios*" eines bestimmten Menschen nicht kennt, wenn man bloß die seines Vaters oder Sohnes oder seiner Geschwister kennt. Dagegen kenne man das „Leben und Treiben" jedes Löwen, wenn man das Leben und Treiben irgend eines Löwen kennt. Aber: Was ist der Lebenslauf, das „Bios" als Gegenstand einer „Biographie"? Versteht man darunter den gesammten *tatsächlichen* Ablauf des Lebens eines Lebewesens, so muß gesagt werden, daß alle Pflanzen und Tiere, also auch jeder Löwe eine Biographie haben.

Und *dieses* Bios eines einzelnen Löwen würde ich nur dann kennen, wenn ich den tatsächlichen Ablauf seines Lebens kennen würde. Denn er hängt von Lebensbedingungen und äußeren Zufällen ab, die (schon aus Gründen raumzeitlicher Einmaligkeit!) kein Löwe mit dem anderen gemein hat.

Versteht man aber unter Bios den Ablauf des Lebens eines Lebewesens, sofern er allein durch das *Lebewesen selbst* bestimmt wird, so muß gleichfalls gesagt werden, daß auch der Löwe eine Biographie hat.

Dann ist aber zu unterscheiden zwischen jenem Lebensablauf, der nur durch das Lebewesen als Gattung, und zwischen jenem, der durch das Lebewesen als Individuum bestimmt wird.

Versteht man nur jenes unter Bios, so hat auch der Löwe ein Bios. Nun aber wendet man ein: Zum Wesen des Bios als Gegenstandes echter Biographie gehört doch die unverwechselbare Einmaligkeit. Lebensabläufe verschiedener Lebewesen, die sich in

allem gleichen (wie dies bei den durch die Gattung allein bestimmten Lebensabläufen eines j e d e n Löwen der Fall ist) haben keine Biographie. Dagegen kenne ich nicht den Lebenslauf des Herrn Schulze, wenn ich die Lebensabläufe seiner Ahnen, Nachkommen und Geschwister kenne. Sie sind völlig verschieden. Der Grund solcher Verschiedenheit müsse darin liegen — so meint man nun — daß Herr Schulze selbst eine eigene *Gattung* sei. Bios, definiert einerseits als durch Gattungswesenheit determinierten Lebensablauf, andererseits als unverwechselbar einzigartigen Lebensablauf, hätten so dennoch nur die einzelnen Menschen deshalb, weil sie, zum Unterschiede von den Individuen anderer Lebewesensarten, nicht *Exemplare* derselben Gattung seien, sondern jeder eine nur in einem besonderen einzigen realen Individuum sich verkörpernde *Art*.

Diese Argumentation stützt sich im Wesentlichen darauf, daß m e n s c h l i c h e Eltern, Kinder und Geschwister w e s e n t l i c h verschiedene Lebensabläufe haben, nicht aber tierische Eltern, Kinder und Geschwister. Wenn nun menschliche Individuen trotz gemeinsamer A b s t a m m u n g s a r t wesentlich voneinander abweichen, so ist aber damit noch nicht gesagt, daß sie nicht doch jenseits aller *Abstammungs*arten a n d e r e Arten repräsentieren könnten. Und daß, sofern man s o l c h e Arten ins Auge faßt, feststellbar sein könnte, daß Individuen solcher Arten Lebensabläufe haben, die durch Artwesenheit ganz ebenso determiniert sind, wie die Lebensabläufe der Einzelindividuen derselben Tierart.

Und in der Tat ist dies der Fall! Es sind dies jene *Typen*, von denen wir oben sprachen. Allerdings ist es wahr, daß man die Biographie des Herrn Schulze nicht kennt, wenn man bloß die seiner Ahnen, Nachkommen und Geschwister kennt. Aber ebenso wahr ist es, daß man sie kennt, wenn man die des Herrn Meier oder Müller kennt! Er ist eben i h n e n wesensgleich, nicht seinen Blutsverwandten! Vielmehr, er hat, wenn man die unverwechselbare Einzigkeit als Wesensmerkmal eines Bios ansieht, ebensowenig eine Biographie wie ein Löwe. Und er *hätte*, wiederum ganz so wie jeder Löwe, eine Biographie, wenn man unter „Bios" bloß den durch eine Gattungswesenheit determinierten Lebensablauf verstünde. Denn nur Herrn Schulze selbst und einem schlechten Menschenkenner kann es passieren, in den Abweichungen seiner Lebensäußerungen von den Lebensäußerungen seiner Familie etwas Einmaliges, Einzigartiges zu sehen. „Ach, Dich kenne ich ja!" sagt der Menschenkenner. „Du reagierst auf dieses so, auf jenes so, Du strebst nach diesem, leidest unter jenem, freust Dich über dies, wirst traurig über jenes, liebst dies, hassest jenes. Dich müssen die und die Verhältnisse und Zufälle so und so geformt haben wie Du nun bist. Du entstammst dem und dem Milieu. Hattest die und die Erziehung. Hast diesen Beruf. Wirst eine Frau vom Typus N. in der und der Weise lieben. Sie heiraten. Sie zuerst so und dann so behandeln. Wirst zu Deinen Kindern dies und jenes Verhalten

haben. Wirst Dich mit dem Alter in der und der Weise verändern. Wirst, soweit es auf Dich allein ankommt, in der und der Weise zu Grunde gehen."

Jeder Mensch repräsentiert einen Typus. Und sofern man seine „Biographie" nur durch ihn bestimmt dächte, ließe sie sich ebenso a priori voraus bestimmen — ganz wie bei einem Tiere.

Aber die wahre, echte Biographie wird sicherlich anders determiniert, als durch das, was einem Lebewesen von außen begegnet und auch durch etwas anderes als durch seinen Typus. Mit Recht kennzeichnet man auch das Wesen der echten Biographie als unverwechselbar einzigartig. Um diesem Charakter der Biographie gerecht zu werden, muß man nach einem Prinzip suchen, das eine solche Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit begründet. Und natürlich glaubt man dieses Prinzip in einem individuellen Ich zu finden. Biographie ist immer Biographie eines individuellen Ichs als solchen. Aber wie sonderbar: Ein individuelles Ich haben alle Menschen ohne Ausnahme. Denn die Individualität als Einzigartigkeit, Unwiederholbarkeit, Unverwechselbarkeit macht das Wesen eines jeden Ich aus. Aber Biographien haben doch *eigentlich* nur wenig Menschen. Nämlich nicht der Vulgus, nicht die Gewöhnlichen, nicht die Dutzendmenschen, sondern die Ausnahmen. Nicht die „Wilden", sondern die Kulturmenschen. Alle haben sie wohl eine „*Geschichte*", sowohl die generelle ihres Volkes, Stammes, Geschlechtes als auch eine persönliche. Wenn man das „Vorleben" eines Verbrechers oder — etwa bei der Anamnese — eines Kranken beschreibt, meint man doch nicht einen Teil einer „Biographie" zu geben, sondern den Teil eben einer Kranken*geschichte*.

Mehr noch: Auch Tiere haben eine individuelle Geschichte, soweit sie nämlich „Eigenheiten" [1]) haben, deren Kenntnis man nicht erlangt, wenn man den Lebensablauf anderer Tiere derselben Gattung und Spezies kennt [2]): Ja, auch Tiere haben ein individuelles Ich — den Quellpunkt aller Willkür, die außerhalb aller Berechenbarkeit aus generellen Gesetzen liegt.

Und schließlich: wäre die obige Auffassung der Biographie als Geschichte eines individuellen Ich als solchen richtig, dann müßten in ihr Bereich die Unmasse aller Willkürhandlungen eines individuellen Ich fallen. Denn gerade sie tragen am frischesten den Stempel der Icheinzigkeit.

Man kann dieser Konsequenz ausweichen zu können glauben, indem man innerhalb aller vom individuellen Ich determinierten

---

[1]) Man beachte, daß mit solchen „individuellen Eigenheiten" nur *Ausflüsse, Äußerungen* des Individuums gemeint sind und nicht irgendwelche Bestimmtheiten, die als solche selbst Konstituentien des Individuums wären. Aber nicht, als gäbe es irgendwelche Bestimmtheiten, die von sich aus Individualitätscharakter hätten. Es wurde schon gesagt, daß alle noch so differenzierten Bestimmtheiten als solche generelle sind.

[2]) Man lese die ausgezeichnete Tiergeschichte „Wolfsblut" von JACK LONDON.

Äußerungen unterscheidet solche, in denen sich das *individuelle* W e s e n ausspricht, und solche, die wenn auch Regungen eines individuellen Ich, so doch für die Individualität a l s s o l c h e unwesentlich sind. Nur die w e s e n t l i c h e n Äußerungen des individuellen Ich machten dann diese Biographie [1]) aus.

Aber auch damit kommt man nicht weit. Denn faßt man solche angeblich für das individuelle Ich „wesentlichen Eigenheiten" genauer ins Auge, so entpuppt sich diese „Wesentlichkeit" als Wesensnotwendigkeit gegenseitiger Zuordnung, welche durch G a t t u n g s b e s t i m m t h e i t determiniert ist. Nicht die Individualität spricht sich in solchen „charakteristischen" Momenten, in solchen „Charaktereigentümlichkeiten" aus, sondern ein — Charakter t y p ! Und gerade nur die für das individuelle Ich als unwesentlich beiseite geschobenen Äußerungen anscheinend zufälliger, gesetzloser Willkür offenbaren sich als der eigentliche Rest, der allein den Stempel der einmaligen, einzigartigen Ich-individualität trägt.

Da nun der anscheinend individuelle Charakter der Biographie sich nicht halten läßt, müssen wir uns fragen, ob bei solcher Charakterisierung nicht die Möglichkeit eines Mißverständnisses, einer Verwechselung vorliegen könnte.

Wir lehnten es ab, in der Biographie den *tatsächlichen* Ablauf eines Lebens zu sehen. Wir begründen diese Ablehnung damit, daß zum tatsächlichen Ablauf auch alle äußere Zufälle gehörten, alle Begegnisse, die nicht dem Subjekt der Biographie selbst entstammen, sondern einer nicht in seiner Gewalt stehenden Umwelt. In diesem Falle hätten auch alle Pflanzen und Tiere eine Biographie.

Dennoch ist nicht zu leugnen, daß solche äußere Zufälle in allen Biographien ihren Platz haben. Aber sie haben ihn nur, sofern sie darin eine „unwesentliche Rolle" spielen. Sofern sie nämlich zu *Anlässen* w e s e n t l i c h e r Äußerungen des Subjekts der Biographie werden. Und auch nicht alles, was das Subjekt der Biographie tatsächlich *selbst* tut und erlebt — die Unendlichkeit alltäglicher Kleinigkeiten — gehört zu seiner Biographie. Wiederum nur jenes, in denen sich das Subjekt w e s e n t l i c h äußert. Solche Erwägung müßte uns dazu verleiten, den realen Ablauf des Lebens als nicht zu einer Biographie gehörig auszuschalten und nach jener Besonderheit im Subjekt selbst zu forschen, die im realen Ablauf des Lebens nur in E r s c h e i n u n g tritt und die als Auswahlprinzip, als Determinante jener „wesentlichen" Anlässe und Lebensäußerungen der eigentliche Faktor der Biographie sei.

Indem wir so aber den tatsächlichen Ablauf des Lebens mit seinen alltäglichen Zufälligkeiten aus der Biographie ausschalten, stehen wir vor dem Problem: Woher kommt es, daß, um eine bestimmte

---

[1]) „Biographie" wird hier oft bedeutungsidentisch mit ihrem *Gegenstand*, mit „Bios" gebraucht, weil dem zeitgenössischen Menschen der eigentümliche Sinn des Wortes „Bios" eben nur indirekt, vom Wesen der Biographie her, lebendig ist.

Biographie zu erkennen, es nicht genügt, den Lebensablauf irgend eines Individuums derselben Gattung zukennen, der dies Subjekt der Biographie angehört? Liegt es nicht an dem nur der jedesmaligen Erfahrung zugänglichen Ablauf jedes wirklichen tatsächlichen Geschehens — (der tatsächliche Ablauf des Lebens soll ja nicht zur Biographie gehören!) — dann kann es nur an einer Bestimmtheit, an einem Wesen liegen, zu dessen Natur die Einmaligkeit, Einzigkeit, Unwiederholbarkeit gehört. Und tatsächlich trägt ja auch jede Biographie den Stempel des Einmaligen, Einzigen, Unwiederholbaren.

So werden wir auf das individuelle Ich als eigentliches Subjekt der Biographie hingewiesen.

Aber es zeigte sich, daß gerade das nur in Willkürakten sich rein äußernde Individuelle der Seele nicht das Subjekt der Biographie ist.

Nun steht fest, daß nur Menschen eine eigentliche Biographie haben. Und es erhebt sich die Frage, ob es nicht noch ein anderes Prinzip im Menschen geben könnte, als es die Individualität ist, ein anderes Prinzip, an dem es liegt, daß zur Erkenntnis einer bestimmten Biographie die Erfahrung dieses einen bestimmten Menschenlebens notwendig ist und die seiner Gattung nicht zureicht.

Und in der Tat: Der Mensch ist unberechenbar, ist frei — soweit er sich geistig motivieren läßt. Hier in der geistigen Motivation ist jene Determinante eines menschlichen Lebenslaufs gegeben, die einerseits aus der Bestimmtheit keiner Gattung, keines Typus, dem ein einzelner Mensch angehört, ableitbar ist, (also der Erfahrung des wirklichen Lebenslaufs eben gerade dieses einzelnen Menschen nicht entbehren kann). Und hier, in der geistigen Motivation, ist jene Determinante gegeben, die andererseits das Wesentliche vom Unwesentlichen eines wirklichen Lebenslaufs scheidet. Nur das gehört der Biographie eines Menschen an, worin sich — nicht seine seelische Individualität, sondern — seine geistige Person äußert.

Eine in die letzten Tiefen gehende Untersuchung des Wesens der geistigen Person würde selbst Zeit der Geburt, Ort, Abstammung, Milieu, äußere Zufälle, Krankheiten, kurz alles, was dem äußeren „Schicksal" angehört, irgendwie als den geistigen Habitus des Menschen bestimmend, ihn zu persönlicher, freier Wahl aufrufend, ja selbst als von seinem freien geistigen Willen bestimmt erweisen können.

Der Mangel der geistigen Person bei den Tieren und deren Unentwickeltheit und Verkümmertheit bei dem Gros der Menschen ist der Grund dafür, daß Tiere und die Mehrzahl der Menschen wohl eine Geschichte, aber keine Biographie haben. Nicht aber ist der Mangel und die Unentwickeltheit oder Verkümmertheit der Individualität für das Nichthaben der Biographie verantwortlich zu machen.

Uns kann die Untersuchung über das Wesen der Biographie hier im Zusammenhang unseres Problems „Was ist seelische Individua-

lität ?" nur soweit interessieren, als sie uns vor einem naheliegenden Irrtum bewahrt: Aus der Tatsache *einerseits*, daß man die Biographie eines Menschen nicht kennt, wenn man nicht den Ablauf seines eigenen individuellen Lebens kennt, und aus der Tatsache *andererseits*, daß nicht das rein Tatsächliche der „empirischen Zufälligkeiten" (— das dem Menschen selbst irgendwie mehr Äußere als aus ihm selbst Fließende, das ihm mehr Angetane als von ihm selbst Getane —) seine Biographie ausmachen: daraus darf man nicht ableiten, daß menschliche Individualität eine eigene *Gattung* sei, die sich — zum Unterschiede von anderen Gattungen — jeweils nur in einem einzigen Menschen faktisch realisiere. Man darf aus der Unverwechselbarkeit und Einzigkeit der Biographie nicht schließen, ihr Subjekt sei das seelische Subjekt — das Ich, die Individualität. Vielmehr ist das *geistige Subjekt — die freie sittliche Person — das Subjekt der Biographie.* Unsere Untersuchung über Biographie hat für uns also nur das negative Resultat: daß man, indem man sich über das Wesen der Biographie Rechenschaft gibt, zu einem Aufschluß über das Wesen der seelischen Individualität nicht gelangen kann.

Diese Abschweifung über „Biographie" war aber auch nötig, um durch Vergegenwärtigung des hier in Frage kommenden Materials den Erweis der Behauptung zu vervollständigen, daß Individualität ganz außerhalb des Bereiches aller angebbaren Bestimmtheiten und aller historischen Realität fällt.

Ganz so, als wäre es selbstverständlich, tritt man an das Problem der Individualität mit der Erwartung heran, sie im Subjekte einer Biographie vor sich zu haben. So kommt es zu fundamentalen Verwechselungen. Da Erkenntnis einer Biographie nur *empirisch* ist, also Erkenntnis eines singulären tatsächlichen Lebenslaufs, verwechselt man die Individualität des Ichwesens mit Singularität von Gnaden des Wirklichseins, d. h. hält sie durch das „Prinzipium individuationis" der Realisierung erst bewirkt, statt vor aller Realisierung — als reines Wesen — gegeben.

Dadurch wird aber eine andere Verwechselung mitermöglicht: Die Verwechselung der Individualität mit einem — an sich generellen — „Typ". Diesen Typ macht man zum Auswahlprinzip der angeblich für die Individualität „charakteristischen" Züge, der „persönlichen Eigenheiten" aus der Fülle der uncharakteristischen „Zufälle" und Erlebnisse des empirischen Lebenslaufs. So werden gerade die einzigen Äußerungen der Individualität — die reinen Willkürakte, die durchaus den Stempel der Zufälligkeit und Unwesentlichkeit tragen — als für das, was man für die Individualität hält „uncharakteristisch" — beiseitegeschoben. Statt der Individualität erhascht man einen „Charaktertyp".

Schließlich übersieht man entweder völlig das eigentliche Auswahlprinzip, das aus einem realen Lebenslauf nur ganz bestimmte Momente zu biographischen erhebt — nämlich die freie Wahl der geistigen Person. Oder man sieht in der Geistigkeit wiederum nur

eine generelle Bestimmtheit der Individualität, macht Bewußtsein und durch es motivierbares Wollen zu einer Wesenseigenschaft der Individualität. Macht auch das Selbstbewußtsein — ein wesentliches Konstituens des geistigen Habitus des Menschen — zu einem Wesensmerkmal der Individualität. Wird einem aber auf diesem einmal eingeschlagenen Wege bewußt, daß man so immer nur das Gegenteil der Individualität — nämlich ein Generelles — zu fassen bekommen hat, das von sich aus seine reale Singularität nicht begründen kann, dann sucht man *nur durch Häufung immer neuer genereller Bestimmtheiten das Generelle bis zur Individualität zu „differenzieren"* — statt den Wahn völlig aufzugeben: in irgend einer Bestimmtheit je das Individualwesen erhaschen zu können. Durch stetige Häufung und Differenzierung genereller Momente hofft man schließlich eine ganz spezifische Mischung zu Gesichte zu bekommen, welche einsichtigerweise eine vielfache Realisierung ihrer selbst von sich ausschließt.

Eben weil das wahre Individualwesen in einer Biographie keine Rolle spielt, weil gerade die einzigen Lebensäußerungen der reinen Individualität zu den für eine Biographie völlig unwesentlichen Momenten gehören — deshalb wird einem der Weg zum Individualitätsprinzip völlig verbaut, solange man Individualität mit dem Subjekt der Biographie identifiziert.

§ 2. Analyse des Ichwesens.

Wenden wir uns nun der positiven Untersuchung über das Wesen der Individualität zu: Individualität ist nur als ein Wesen verständlich, dessen eigenste Natur eine vielfache Realisierung seiner selbst — a priori evident — zur Unmöglichkeit macht. Diese Feststellung ist etwas ganz anderes als die, daß Individualität eine letzte elementare, auf nichts weiter zurückführbare und durch keine andere Bestimmtheit vertretbare Bestimmtheit sei. Jede solche Bestimmtheit ist wohl als eben diese Bestimmtheit, als dieses eine Wesen oder Was absolut einzig. Sie ist sie und eben keine andere Bestimmtheit und insofern einzig. Ihre Einzigkeit ist eine *Einzigkeit ideeller Existenz*, ist die Einzigkeit des sich selbst gleichen Quid oder Quale, ist die Identität der Gattung. Solche Einzigkeit schließt aber nicht im Mindesten eine unendliche Vielfältigkeit der *Realisierungen* ihrer selbst aus. Ein Wesen, ein Was oder Wie ist und bleibt in der Unzahl vielfacher exemplarischer Realisierungen seiner selbst mit sich als Wesen, als Was, als Wie vollkommen identisch.

Individualität allein aber ist ein Wesen, das diese vielfache Realisierung seiner selbst a priori von sich ausschließt. Wir zeigten schon, daß Individualität eben damit aus der Reihe aller Bestimmtheiten herausfällt, deren Wesen sich in einem bestimmten Was- oder Wiesein gibt. Das Individualwesen läßt sich nicht denken als ein bestimmtes Was oder Wie plus Einzigkeit der Realisierung oder

p l u s irgend eines Faktors, eines Grundes dieser Einzigkeit. Solange man sich ein Individualwesen als Was oder Wie irgend eines bestimmten Gehaltes denkt, fehlt ihm selbst der einsichtige Grund seiner nur singulären Realisierung. Und i n i h m s e l b s t, „in seiner Natur", d. i. eben in ihm, als das Wesen das es ist, muß der Grund dieser einsichtigen Notwendigkeit liegen. Und nicht in etwas, das es nicht selbst i s t, sondern ihm „anhängt". Übrigens wäre solcher Gedanke eine Widersinnigkeit; denn jedes Wesen ist als solches ein absolut Einfaches, völlig Unzusammengesetztes. Jedes Was oder Wie ist n u r dies Was oder Wie, es b e s t e h t nicht aus etwas, das es nicht selbst in letzter Einfachheit wäre. Redensarten wie „Es liegt im Wesen von etwas" sind nur der Ausdruck für das Phänomen eines wesensnotwendigen Zusammenhanges. Und dieser ist ein einsichtiger Zusammenhang z w i s c h e n m e h r e r e n W e s e n. Denkt man sich das Individualwesen als eine Was- oder Wiebestimmtheit, der die nur singuläre Realisierbarkeit irgendwie *angekoppelt* ist, dann verlegt man das Prinzip dieser singulären Realisierbarkeit und damit eo ipso das Individualwesen selbst in dieses Angekoppelte. Und die Plusform, die Ankoppelung selbst besagt dann nichts anderes als daß jene Was- oder Wiebestimmtheit w e s e n s n o t w e n d i g, also stets und nur mit diesem ihr angekoppelten eigentlichen Individualwesen zusammen gegeben sein muß. Das heißt: man *verschiebt* bloß das Problem. Aus dem, was man für ein Individualwesen ausgibt — jene Was- oder Wiebestimmtheit — wird ein *an sich generelles* Wesen! Das volle Problem der Individualität liegt dann wieder in dem ihm wesensnotwendig angekoppelten Einzigkeitswesen oder singulären Realisierbarkeitsfaktor ungelöst vor. Aber davon abgesehen. Selbst diese Problemverschiebung ist unstatthaft. Denn es g i b t g a r n i c h t eine an sich generelle Bestimmtheit die d e r a r t mit einem Individualwesen in wesensnotwendigen, d. h. e i n s i c h t i g notwendigem Zusammenhang stünde! Ja, es ist a priori w i d e r s i n n i g, daß ein an sich Generelles sich wesensnotwendig, d. h. kraft seiner reinen Wesensnatur nur singular realisieren müßte, sei es auch indirekt durch wesensnotwendige Mitgegebenheit (Implikation) eines Individualwesens.

Das *Individualwesen ist also jeder Bestimmtheit bar zu denken* — bis auf die der Individualität, d. i. der absoluten Singularität selbst.

a) Gleichsam mathematische Konstruktion des Ich.

Das Reich der reinen Wesen ist das Reich der absoluten Evidenz, das ist das Reich der Erkenntnis von mathematisch klarer und apriorischer Gewißheit. Es muß also möglich sein, auch von Individualwesen solche Erkenntnis zu erlangen.

Ist das Individualwesen auch eine letzte nicht weiter beschreibbare Gegebenheit, so steht es doch zu gewissen anderen Wesen in gewissen wesensnotwendigen und damit einsichtigen Zusammenhän-

gen. Im Erkennen solcher Zusammenhänge nähern wir uns der Erfassung der Wesensnatur jedes einzelnen Individualwesens [1]).

Versuchen wir vorerst die sozusagen mathematische Konstruktion eines Individualwesens. Wie, in welcher apriorischen Form ist ein Individualwesen möglich? Was fordert es seiner Wesensnatur nach? Was sind die notwendigen Konsequenzen eines Individualwesens?

Ein Individualwesen muß notwendig anders sein als andere Wesen. Ein jedes Individualwesen muß auch anders sein als alle übrigen Individualwesen. Es muß *den Grund dieser absoluten Verschiedenheit von allem und jedem notwendig in sich selbst tragen.* Ja, es muß selbst der Grund dieser absoluten Verschiedenheit sein. Es darf sich nicht bloß von allen übrigen Wesen a l s Wesen unterscheiden, sondern auch als Wesen von allem übrigen Realen.

Da sich nun das Wesen des Individualwesens in dieser absoluten Verschiedenheit von allem Individuellen und Realen *erschöpft* (es ist nicht n o c h a u ß e r d e m eine Bestimmtheit!) [2]), da es also nicht sich d u r c h eine Eigenbestimmtheit, die es sonst wäre oder hätte, unterscheidet, i s t dieses Sich-von-allem-Unterscheiden geradezu sein Wesen. Individualität *ist* absolutes Sich-Unterscheiden. Es ist *absolute Unterscheidung in actu.*

Jedes Sich-Unterscheiden setzt aber voraus die B e z o g e n h e i t auf das, wovon unterschieden wird. Das Individualwesen muß also in B e z o g e n h e i t zu a l l e m s t e h e n, wovon es sich unterscheidet. Und da es sich von allem Idealen und Realen unterscheidet, muß die a b s o l u t e A l l b e z o g e n h e i t zu seinem Wesen gehören.

Das Individualwesen steht aber in dieser Allbezogenheit nur a l s sich von allem Unterscheidendes. Die Allbezogenheit ist nicht Voraussetzung der Allunterscheidung, als bestände diese u n a b h ä n g i g von jener. Das Individualwesen unterscheidet sich nur, sofern es sich bezieht, aber es bezieht sich auch nur sofern

---

[1]) *Anmerkung:* Natürlich ist es k e i n Widerspruch, wenn wir bisher von der Singularität „d e s" Individualwesens sprachen und von nun einer Vielzahl von Individualwesen. Die verschiedenen Individualwesen sind die Species des Genus „d a s Individualwesen". Wir erforschten und erforschten weiter, was j e d e m, also d e m Individualwesen wesentlich ist. Wir sprechen dem Genus „d a s Individualwesen" die Singularität zu, wie man in einer Untersuchung über das „Wesen der Farbe" sagt, daß „d i e Farbe" eine ganz bestimmte Nüance haben müsse — wiewohl doch das Genus „die Farbe" als solche selbst keine bestimmte Nüance hat, sondern über allen besonderen Nüancen steht.

Jedes einzelne Individualwesen ist wohl eine Species des Genus „das Individualwesen". Aber die differentia specifica ist nicht eine an sich wiederum bloß generelle Bestimmtheit, die erst kraft ihrer Realisierung individuell würde. Sondern die besondere Individualität selbst ist der spezielle Gehalt, durch den alle Species des Genus „das Individualwesen" sich voneinander unterscheiden: v o r aller Realisierung!

[2]) Denn diese wäre notwendig nicht selbst individuell, also generell, bedürfte also selbst wieder des Individualwesens in seiner Gänze, also einer Verschiedenheit plus genereller Bestimmtheit in unendlichem Regreß!

es sich unterscheidet. Allbeziehung und Allunterscheidung bedingen sich gegenseitig. Das Individualwesen ist also, indem es Allunterscheidung ist, eo ipso auch Allbeziehung.

Nun setzt aber jeder Akt ein Subjekt voraus. Ein subjekt- und substanzloser Akt, eine subjekt- und substanzlose Funktion ist ein logisches Unding. Das Individualwesen kann also nicht gedacht werden als p u r e r Akt, als p u r e Funktion. Dennoch soll sie in Akt oder Funktion sich völlig erschöpfen, ihr Wesen darin aufgehen. Wie löst sich dieser Widerspruch? Ein logischer Widerspruch ist es auch, daß sich ein aller Bestimmtheit Baares unterscheiden soll. Was nicht irgendwas und irgendwie ist, kann sich auch nicht unterscheiden. Ferner: Allunterscheidung und Allbezogenheit soll g e m e i n s a m e s Wesen j e d e s s p e z i e l l e n Individualwesens sein. Wie sollen sich dann die einzelnen Individualwesen voneinander unterscheiden?

Alle diese Widersprüche lösen sich mit einem Schlage, wenn man sich die verschiedenen Individualitäten als substanzialisierte Projektionspunkte verschiedener Allperspektiven denkt. Das All, jede Bestimmtheit und jede individuelle Einzelrealität in ihm i s t nicht bloß, jede für sich, sondern alles ist außerdem noch in verschiedenen Projektionspunkten seiner selbst irgendwie „gegeben". Individualwesen sind in solchen Punkten gleichsam kristallisierte Allperspektiven.

Man hat in metaphysischen Systemen das, was wir hier im Auge haben, stets mit dem Bewußtseinsphänomen verwechselt. Gleichsam als wäre das Ich ein Spiegel, in dem die Welt sich „reflektiert". Als wäre das Ich die bewußtseinsmäßig projizierte Gegebenheit der Welt, eine sich bewußtseinsmäßig variierende Selbstreflexion. Aber in Wahrheit handelt es sich hier um ein reines S e i n s verhältnis, vor und unabhängig von aller Bewußtheit. Die verschiedenen seelischen Individualitäten — die Iche — unterscheiden sich voneinander nicht dadurch, daß sie von der Welt ein anderes Bewußtsein haben, sondern dadurch, daß sie anders s i n d. Die bewußtseinsmäßige Gegebenheit bestimmter Gegenstände für das Ich veranlaßt dieses zu einem ihm schon durch sein selbsteigenes pures *Sein* vorgeschriebenes Verhalten. Daß ich, wenn ich von diesem oder jenem ein Bewußtsein erlange, mich auch in bestimmter Weise verhalte, folgt aus meiner Seinsnatur. Diese ist mit meinem Bewußtsein von diesem oder jenem nicht identisch. Es ist auch nicht so, als träte dieses aktuelle Bewußtsein zu einem mein Sein schon ausmachenden Bewußtsein erst hinzu. Ich bin nicht einmal Bewußtsein meiner selbst — sondern eben das S e l b s t, v o n dem ich wissen kann (nicht muß!) — geschweige denn ein Bewußtseinsreflex der Welt.

b) Konfrontation mit der Erfahrung.

Soweit führen uns rein prinzipielle Erwägungen. Konfrontieren wir nun das Resultat dieser Konstruktion mit der uns gegebenen

Tatsächlichkeit des Seelischen und seines Subjektes — des Ich oder der Individualität — dann ergibt sich Folgendes:

Man muß unterscheiden: einerseits die objektive Welt, die Welt a n u n d f ü r s i c h als etwas, das nur dem *reinen*, übersubjektiven, überstandpunktlichen Bewußtsein gegeben sein kann. Andererseits die Welt f ü r u n s, als etwas das nur für die seelischen Subjekte da ist. Diese „subjektive Welt" wollen wir die s e e l i s c h e U m w e l t nennen. Zur objektiven Welt gehören aber mit auch alle ihre standpunktbedingten Perspektiven. Denn diese hängen weder von der physiologischen Organisation noch der seelischen Eigenart eines Menschen ab, sondern von der objektiven Raum- und Zeitstelle in dieser Welt, in der postiert der Mensch als leibseelisch realisierter Geist, die Welt schaut. Er i s t dank dieser leibseelischen Realisation t a t s ä c h l i c h in einer bestimmten raumzeitlichen Stelle der Welt postiert. Und die Welt steht tatsächlich objektiv und nicht etwa bloß für ein Bewußtsein, zu jeder ihrer raumzeitlichen Einzelstellen in perspektivischer Relation. Man denke an die durchaus rein geometrischen Gesetzmäßigkeiten unterworfenen Phänomene der Raumperspektive. (Etwa das, was „hinter" dem Horizont ist, ist jenseits des Strahlenkegels der sich von der Höhe des Blickpunkts auf die Kugelfläche der Erde ziehen läßt. (Siehe meine diesbezüglichen Ausführungen in „Wesen und Wert".) So sieht also der raumzeitlich postierte Mensch die Welt m i t oder i n ihrer objektiven Perspektive zu dem objektiven raumzeitlichen Standpunkt seiner Wahrnehmung.

Den verschiedensten Menschen ist auf demselben Standpunkt dieselbe Perspektive gegeben. Nicht der Mensch also als leibseelisches Subjekt, sondern der rein objektive d. i. an sich gegebene Standpunkt in dieser Welt ist die Determinante der ihm zugehörigen raumzeitlichen Perspektive.

Ganz anders aber ist es mit der Welt, sofern sie für ein seelisches Ich da ist: der „seelischen Umwelt". Es wurde schon oben gezeigt, daß die Welt nicht an sich, sondern schon als durch meine subjektiven Interessen determiniert, das „Korrelat", der „intentionale Gegenstand" meiner seelischen Akte ist. Schon v o r allem meinem Bewußtsein von diesem oder jenem ist bestimmt, ob und wie ich mich seelisch dazu verhalten werde. Wodurch bestimmt? Durch die Bestimmtheit meines Ich. Einzig und allein die Natur meines Ich schreibt mir letzlich alle mir möglichen seelischen Stellungnahmen zur Welt vor.

Wenden wir uns diesem determinierenden Ich zu, so finden wir a n ihm vieles, was die seelischen Stellungnahmen in eindeutiger Weise determinieren *kann*, nicht aber notwendig determinieren muß. Nämlich alles, was es mit anderen Ichen gemeinsam haben kann: die sogenannten Charaktereigenschaften. Es gibt T y p e n von seelischen Subjekten. Und *was* ist an einem seelischen Subjekte „Typ"? Alles, was sich als überhaupt angebbare *Bestimmt-*

heit herausstellen läßt und was eo ipso generell ist. Alles, wovon ich sagen kann, daß ein Ich es *habe*, daß es seine E i g e n s c h a f t ist, seinen *Charakter* bilde — all dies kann auch ein anderes Ich haben. Wohl gibt es auch hier strenge Wesensgesetzlichkeiten. Nicht jedes Ich kann jede Eigenschaft haben, und nicht neben jeder einem Ich anhaftenden Eigenschaft kann jede beliebige andere Eigenschaft sich am selben Ich vorfinden. Ein strenger harter Charakter z. B. schließt notwendig gewisse andere Charaktereigenschaften von sich aus. Aber trotz der Gesetzlichkeit, der gemäß mit gewissen Eigenschaften eines seelischen Subjekts auch gewisse andere mit gegeben und wiederum gewisse andere nicht mit gegeben sein können, und trotz der Gesetzlichkeit der zufolge ein Ich gewisse Eigenschaften von sich ausschließt — trotzdem kann sowohl jede einzelne Eigenschaft wie auch jeder Komplex von Eigenschaften prinzipiell von verschiedenen Ichen gehabt werden: Nur Eigenschaft des Ich und nicht Ich selbst ist aber jede angebbare Bestimmtheit, jedes angebbare Was- und Wiesein. Und nur in solchen Bestimmtheiten erschöpfen sich die Determinanten der verschiedenen Charaktertypen. *Niemals aber läßt sich ein Ich durch noch so viele Häufung solcher Bestimmtheiten determinieren.* Das Ich steht jenseits solcher Bestimmtheiten, es steht jenseits aller Typmöglichkeiten. Es gibt also eigentlich gar keine Ichtypen, sondern nur Charaktertypen. Charaktertypen gleichsam als ein Gewand, das ein Ich anziehen kann, als der Stoff, in den es sich hüllen kann, etwas a m Ich, etwas das das Ich h a t: niemals aber das, was das Ich selbst *ist*. Und verschiedene Iche können den gleichen Charakter haben.

Das Ich selbst steht jenseits aller an sich generellen Bestimmtheiten als das seinem Wesen nach schlechthin Ungenerelle: Die Individualität. Der Bestimmtheit nach ein leeres x.

Und doch ist dieses leere x das eigentlich letztlich Determinierende aller seelischen Stellungnahmen. Denn wohl werden die seelischen Stellungnahmen auch durch die Charaktereigenschaften determiniert. Wohl kann man von vornherein sagen: ein Ich von dem und dem Charakter werde jenes lieben, dieses hassen, jenes in der und der Art werten, dieses ersehnen oder erstreben, sich über jenes freuen, über dieses traurig sein u.s.w. Und man kann auch bestimmte seelische Stellungnahmen als dem Charakter eines bestimmten Ich widerstreitend von vornherein als ihm unmöglich abweisen: Dennoch: das Ich kann seinen Charakter vergewaltigen, kann g e g e n seine Natur sich so und so verhalten. Immer bleibt jedem Ich trotz seines ihm nun mal gegebenen Charakters ein unabsehbarer Spielraum gewahrt. Und nicht bloß, daß es im tatsächlichen seelischen Verhalten sich n i c h t durch seinen Charakter notwendig bestimmen lassen muß: es kann sogar seinen Charakter ändern, ja es kann willentlich einen anderen Charakter w ä h l e n. (Man denke an die Fälle der moralisch oder

religiös motivierten Einkehr und Umkehr, an den Fall der „Geburt eines neuen Menschen".)

All dies kann das Ich — allen durchaus vernünftigen, sich auf die Tatsache ihm gegebener Eigenschaften stützenden Voraussagungen zum Trotz. Eines aber kann das Ich nicht: *Sich selbst* ändern, anders sich verhalten, als es kraft seiner Ichselbstheit sich verhalten muß. Denn dies käme der Münchhausiade gleich: Sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpfe herausziehen. Es bedeutete die Selbstaufhebung des Ich durch das Ich selbst.

Dagegen sind alle dem gegebenen Charakter widersprechenden Verhaltungsweisen selbst durch dieses unaufhebbare Ich determiniert. Sowohl die Auswahl wie auch die Struktur aller Charaktereigenschaften findet im Ichselbst die letzte Determinante. Während umgekehrt die Charaktereigenschaften selbst durchaus unkräftig sind, ein Ich durch ihre Differenzierungen notwendig zu bestimmen.

Wir nannten das leere, nackte Ich hinter allen ihm wohl anhaftenden, aber nicht es konstituierenden Eigenschaften „ein leeres x". Aber so leer und so unbekannt ist es nur, solange man es in der Reihe von Gegenständen sucht, die — eben als Bestimmtheiten — eo ipso dem Wesen nach generell sind, also eben nicht das, als was das Ich sich zu erkennen gibt: Individualität d. h. nicht erst der Realisierung sondern schon dem reinen Wesen nach absolute Singularität.

Dieses leere Unbekannte bekommt aber sogleich Fülle und wird ein Bekanntes, wenn man es nicht als eine Bestimmtheit zu erfassen sucht, deren Gehalt sich in absoluter Isoliertheit von allen übrigen Bestimmtheiten erschöpft, also nicht als etwas, das an sich ist, was es ist, sondern als ein Etwas, dessen Gehalt sich nur als *Bestimmtheit eines Verhältnisses zu anderem u. zw. zur gesammten Welttotalität* gibt: Das Ich gibt sich seinem Wesen nach als absolutes *Weltzentrum*. Und das gesammte seelische Erleben gibt sich — entsprechend diesem seinem Subjekt — als ein System von perspektivischen Verzerrungen der objektiven Welt, die alle in absolut eindeutiger Weise auf dieses subjektive Weltzentrum hingeordnet sind.

Eine Zwischenbemerkung: Es ist die konsequente Kehrseite aller subjektivistischen und relativistischen Philosophie, daß sie, da sie eine objektiv an sich existierende Welt überhaupt nicht anerkennt, keinen Raum mehr hat für die Anerkennung der tatsächlichen empirischen Subjektivität und Relativität des Seelischen. Für sie ist die Subjektivität und Relativität des Seelischen kein eigenartiges, in sich eindeutig bestimmtes Phänomen, dem *als solchem* selbst ein objektives Sein innerhalb des anderen objektiv Existierenden zukäme. Sondern ein nichtssagender Schein unter andern. Für sie ist es gar kein Problem, welchen Sinn die seelische Subjektivität hat — und darf es nicht sein, denn aller philosophische Subjektivismus und Relativismus wird in seinem

Fundament getroffen durch die Tatsache, daß es „das Phänomen einer Welt nicht an sich, sondern bloß für ein Ich" wirklich *auch* gibt, daß aber dieses Phänomen eben *nicht* das ist, was nach seinen Theorien die (angeblich bloß *scheinbar* objektive) Welt sein soll, sondern *innerhalb* einer wirklich objektiven Welt ein a l s s u b j e k t i v sich klar und deutlich heraushebendes und von jeder wirklichen Objektivität evident unterschiedenes Phänomen.

Also: Jedes Ich ist seinem Wesen nach ein Weltzentrum. Was bedeutet das? Etwa, daß es sich Weltzentrum zu sein d ü n k t? Daß die Welt s e i n e m B e w u ß t s e i n als auf es hinorientiert zu sein scheint? Eben daß es sich um k e i n Bewußtseinsphänomen handelt, ist das Bedeutsame! Das Ich ist ja an sich, wie gezeigt wurde, nicht Geist, nicht Bewußtseinssubjekt. Und es wäre ja ein logischer Widerspruch zu sagen, einerseits: das Ich i s t seinem Wesen nach Weltzentrum; und andererseits: das Ich d ü n k t sich Weltzentrum. Denn e r l a n g t e das Ich erst qua Bewußtsein den Schein Weltzentrum zu sein, dann wäre ja Ich etwas, was erst durch sein Bewußtsein Ich werden soll! Das Subjekt des Bewußtseins kann doch nicht bloß eine Scheinexistenz haben. Denn was nicht ist, kann auch kein Bewußtsein — auch kein falsches, scheinhaftes, „subjektives" — haben. („Cogito, ergo *sum*".) Wäre das Ich bloß in dem Sinne s c h e i n h a f t Weltzentrum, daß es dies bloß für sein Bewußtsein wäre, dann existierte es überhaupt nicht, und erst recht nicht als vorausgesetztes Subjekt dieses Scheinbewußtseins seiner selbst.

Nimmt man aber an, Subjekt und Objekt dieses Scheinbewußtseins wären n i c h t identisch, dasjenige, d a s sich Weltzentrum zu sein dünkt, wäre an sich — also in Wahrheit — etwas anderes als das, w a s es sich — dem Schein nach — dünkt (Weltzentrum), dann verläßt man die Voraussetzung: nämlich daß Ich eben Weltzentrum sein soll.

Entweder ist dann das Ich eben etwas g a n z a n d e r e s als „Weltzentrum", eben das, was es „in Wahrheit" sein soll. Und dies wäre dann alleiniges Problem. Oder es gehört dieses Scheinbewußtsein mit zum Wesen des Ich. Dann wäre aber Ich ein k o m p l e x e s P h ä n o m e n, nämlich einerseits das — näher zu bestimmende — Subjekt dieses Scheinbewußtseins und andererseits — außerdem noch — dieses Scheinbewußtsein als wesenhafte Funktion oder Eigenschaft jenes eigentlich existierenden Subjekts. Dies widerstreitet aber nicht bloß der Einsicht, daß Ich und Bewußtseinssubjekt verschieden sind, sondern auch der Einsicht vom elementaren Wesen des Ich. Und es widerstreite ferner der Einsicht, daß das Ich als wesenhafte Einzigkeit („Individualität") keine Bestimmtheit sein kann, die an sich generellen Wesens ist. Jenes Scheinbewußtsein habende Subjekt müßte aber, da es nicht an sich selbst schon (sondern erst im Verein mit dem Scheinbewußtsein) Ich, also Individualität ist, eine generelle Bestimmtheit sein.

Wir stehen also vor einem ganz sonderbaren Sachverhalt: Das

Ich gibt sich jeder Selbstbesinnung als Weltzentrum zu erkennen, auf das hin in den seelischen Erlebnissen die gesammte Welt hinorientiert zu sein scheint. Was ich auch immer erlebe, stets ist es auf mich als zentralen Einheitspunkt bezogen. Für mein Erleben stehe ich im Mittelpunkt der Welt. (Dies ist eine durch Selbstbesinnung durchaus nachprüfbare Tatsache. Alle weitere Analyse dieser Behauptung kann sich nur in der Richtung bewegen, daß sie nicht etwa deren Wahrheit erst beweist, sondern nur zeigt, in welchem Sinne sie nicht verstanden werden darf. Eben in dieser Analyse sind wir schon mitten drin.)

Nun zeigten wir, daß dies nicht dahin interpretiert werden darf: es handle sich bloß um einen scheinhaftes Weltmittelpunktsein für ein Bewußtsein. Das Ich dünkt sich nicht Weltmittelpunkt, sondern ist es.

Was soll dies nun aber bedeuten? Die Welt, diese eine Welt, ja die gesammte Totalität alles Seienden (auch des ideellen, wenn es bei diesem überhaupt Sinn hat von einem Mittelpunkt zu sprechen!) — diese Seinstotalität kann doch nicht *verschiedene* Mittelpunkte haben! Soviele Ich, soviele — nicht etwa vermeintliche, sondern seiende Weltmittelpunkte: das ist doch offenbar Widersinn.

Aber weiter noch: Mittelpunkt von etwas, das ist doch etwas an und in diesem Etwas selbst. Ein Etwas hat seinen Mittelpunkt. Dieser gehört ihm an. Und er ist auch nichts weiter als ein blosser Beziehungspunkt, nicht ein an sich Seiendes außerhalb dessen, dessen Mittelpunkt er eben ist. Man kann wohl von einem bestimmten Etwas sagen, es stehe im Mittelpunkt eines anderen Etwas. Aber dieser Mittelpunkt ist doch nicht selbst ein eigenes, eigenexistierendes Etwas.

Demgegenüber ist doch das Ich eben — Ich, ist eine eigene Wesenheit. Und zum Wesen dieses Ich gehört es gerade, daß es sich der gesammten Welttotalität, als seinem Nichtich gegenüberstellt, ja entgegensetzt! Auch dies ist in unmittelbarer Selbstbesinnung erfahrbar[1]).

Aber gerade diese Grundtatsache, daß *Weltentgegensetzung* zum Wesen des Ich gehört, wird zum Ansatzpunkt unseres Verständnisses vom Wesen des Ich.

---

[1]) Der gesammte deutsche Idealismus ist seit Fichte und Schelling an dieser richtig erfaßten Grundtatsache orientiert. Er irrt nur infolge der Identifizierung dieses Seelensubjekts — des Ich — mit dem Bewußtseinssubjekt — dem Geiste. Wie wesentlich diese Gegensetzung dem Ich verankert ist, gibt sich auch im Sinn der Pronomina kund. Sie alle haben ihren Sinn in einer gewissen Nähe oder Ferne zum Ich: Das Du ist dem Ich näher als das Er, Sie, Es. Das plurale „Wir" ist der Ausdruck eines Kollektivich, zu dem das plurale „Ihr" und „Sie" in demselben Verhältnisse stehen wie das singulare Du, Er, Sie, Es. (Nebenbei: das Kollektivich selbst ist aber nur ein erweitertes Einzelich, dem dieses, indem es sich ihm eingeordnet erlebt, quasi von seinem Ichsein mitteilt. Das Kollektivich ist kein echtes Ich sondern nur ein erborgtes, ein quasi Ich Erlebtes.) Stände einem Ich nicht ein anderes gegenüber, dann wäre das Ich nicht.

Denn auch dieses, daß das Ich im Gegensatz zu allem Nichtich steht, ist v o r a l l e m Bewußtsein gegeben: Ich finde mein Ich als allem Nichtich gegenüber und entgegen sich setzendes vor, ich m a c h e nicht erst durch mein Bewußtsein diese Gegenüber- und Entgegensetzung. Das Ich erkenne ich als etwas, das aus eigener Kraft sich allem was es nicht selbst ist, entgegensetzt und eben darin ein immanentes Moment seines Wesens hat. Es tritt meinem Bewußtsein als ein Dergestaltetes vor Augen. Es setzt sich *allem* entgegen, hat in *allem* sein Gegenüber — wesensmäßig. Zu dieser Allheit gehören aber auch alle numerisch einzelnen Realitäten. Also nicht bloß die Bestimmtheiten als generelle Wesen, sondern auch deren letzte individuelle Realisierungen und auch alle Individualwesen als Wesen und als Realitäten.

Eben damit ist aber seine wesensnotwendige Einzigkeit, eben seine eigene Individualität gegeben. Eben dadurch, daß es sich *seinem Wesen nach* in dieser Entgegensetzung und Gegenüberstellung von allem und jedem, auch von den singularen und individualen *Realitäten,* unterscheidet, ist von seinem Wesen jede mehrfache Realisierung a priori ausgeschlossen. Das Individualitätswesen hat in dieser Verschiedenheit zu allem und jedem sein Wesen. Würde es sich mehrfach realisieren, so müßte es sich, da es sich seinem Wesen nach auch von allen singularen Realitäten unterscheidet — unter anderem auch von seinen eigenen Realisierungen unterscheiden, müßte sich selbst unter anderem auch sich selbst entgegensetzen und gegenüberstellen als einem Nichtich, als zu einem ihm selbst fremden Bestandstück der Allheit Welt. Und dies wäre ein Widersinn.

Nun ist es nicht so, daß wir erst qua Bewußtsein bloß *feststellen* würden: das Ich ist von allem und jedem, auch von allen Einzelrealitäten seinem Wesen nach verschieden und deshalb Individualität. Dies würde voraussetzen, daß das Ich, schon bevor wir diese Festsetzung seiner absoluten Allverschiedenheit treffen, eine Bestimmtheit sei oder habe, a u f G r u n d welcher es sich von allem übrigen unterscheidet. Denn jede Verschiedenheit die wir sonst als objektiv vorhanden konstatieren können, baut sich auf ihr vorgegebenen Gliedern auf, die, w e i l das eine Glied s o, das andere Glied nicht so, sondern anders ist, verschieden sind. Sie werden oder sind nicht umgekehrt das, was sie sind, erst sofern sie sich voneinander unterscheiden.

Nicht eine sich auf ihr vorgegebenen Bestimmtheiten a u f b a u e n d e Verschiedenheit ist die absolute Allverschiedenheit des Ich, sondern sie ist die A l l v e r s c h i e d e n h e i t selbst. Das Ich i s t nichts als diese Allverschiedenheit, es ist nichts v o r ihr, sondern es ist sie selbst. Da nun ein von sich aus durchaus bewußtseinsloses Ich diese Allverschiedenheit ist, kann es nicht etwa erst durch ein vergleichendes Bewußtsein zu dieser Allverschiedenheit kommen. Andererseits involviert doch jede Verschiedenheit ihrem reinen Sinne nach eine Beziehung zwischen dem

Etwas, das und dem Etwas, von dem es verschieden ist. In jenen Fällen, da sich eine Verschiedenheit auf ihr vorgegebenen Bestimmtheiten aufbaut, ist diese Beziehung ein objektives Verhältnis, das von einem Bewußtsein wohl erkannt, aber nicht gemacht werden kann. (Etwa : „Rot ist von Blau verschieden." Dieses Verschiedenheitsverhältnis findet das Bewußtsein vor. Es kann es bloß *konstatieren*.)

Ebenso kann wohl auch konstatiert werden, daß ein absolutes Verschiedenheitsverhältnis zwischen einer seelischen Individualität oder einem Ich einerseits und jedem anderem Etwas andererseits objektiv besteht. Und zwar deshalb weil Ich eben Ich bin und alles andere eben nicht Ich sondern etwas anderes ist, also gleichfalls auf Grund der vorgegebenen Glieder, die in diesem Verschiedenheitsverhältnis stehen.

Etwas ganz Eigentümliches tritt aber in diesem Falle noch hinzu : Von einem dieser Glieder — dem Ich — wird gesagt, daß es nicht so oder so, sondern daß es die Allverschiedenheit selbst sei ! Also das eine der verschiedenen, das objektive Verschiedenheitsverhältnis *begründenden* Glieder ist Verschiedenheit selbst. Es ist klar, daß hier gewissermaßen zwei Stufen von Verschiedenheit vorliegen, die von einander strenge geschieden werden müssen. Die Allverschiedenheit, die das Ich selbst ist, kann nicht identisch sein mit dem bewußtseinsmäßig konstatierbaren Verschiedenheitsverhältnis von Ich und Nichtich, bei dem jene Allverschiedenheit das eine von den diese Verschiedenheit begründenden Gliedern repräsentiert. Begründendes und Begründetes sind zweierlei : Gehört nun Beziehung = Verhältnissein zum Wesen jeder Verschiedenheit, so muß auch die Allverschiedenheit des Ich selbst ein Verhältnis, eine Beziehung sein.

Verhältnis wozu ?

Nun, wie schon das Wort Allverschiedenheit sagt, zu allem was nicht das Ich selbst ist. Aber zu diesem steht es ja erst als schon Allverschiedenheit seiendes Ich in Beziehung. Und in diesem Verhältnis ist es nur das eine Glied — das All, das es nicht selbst ist, ist das andere Glied. Es soll doch aber, weil es Allverschiedenheit ist, zum All in objektivem Verschiedenheitsverhältnis stehen. Hier ist die Behauptung unausweichlich, daß das Ich an sich selbst schon zu allem Nichtich in einem immanenten Verhältnis steht. Das Wesen des Ich selbst muß schon, *bevor* es, von einem Bewußtsein mit allem Nichtich konfrontiert, sich als von allem Nichtich verschiedenes zu erkennen gibt, *sich in einem immanenten Seinsverhältnis zu allem Nichtich erschöpfen* — statt es als das andere Beziehungsglied außer sich zu haben. Das Ich selbst muß das All, von dem es seinem Wesen nach die Verschiedenheit ist, in gewissen Sinne in sich „haben". Das Ich ist nicht Allverschiedenheit in dem Sinne, daß es zum All bloß „in einem Verhältnis der Verschiedenheit steht", sich als von ihm verschiedenes dazu bloß „verhält". Denn in diesem Falle, müßte

es ja schon etwas sein, a l s das es zum All in diesem Verschiedenheitsverhältnis steht oder sich verhält. Es i s t ja aber nichts als diese Allverschiedenheit. Es kann also das, im Verhältnis zu dem es erst ist, *was* es ist, nicht als ihm selbst transcendentes Verhältnisglied außer sich haben, sondern muß es immanent selbst sein ! Und erst auf Grund dieses dem Ich immanenten Verschiedenheitsverhältnisses zum Nichtich steht es in dem objektiv konstatierbaren Verschiedenheitsverhältnis des Ich als des einen Gliedes zum Nichtich als dem anderen, ihm selbst transcendenten Gliede.

Mathematisch versinnbildlicht : Die einzelnen Iche selbst bezeichnen wir als $i_1 : u$, $i_2 : u$, $i_3 : u$ [1] .... Dann muß die objektive Verschiedenheit der Iche von allem, was die Iche nicht selbst sind, bezeichnet werden als $(i_1 : u) : u$, $(i_2 : u) : u$, $(i_3 : u) : u$. .... Indem wir das Ich als pure Allverschiedenheit selbst bestimmen, also ohne ein vorgegebenes Etwas, wodurch das Ich sich von dem Nichtich unterscheidet, geraten wir, wie es scheint, in den Widersinn, das Ich als Allverschiedenheit in actu, als Allunter*scheidung*, d. h. als ein t ä t e r l o s e s Tun zu definieren. Eben diesem Widersinn entgehen wir nur, wenn wir die Allverschiedenheit nicht als Akt sondern als eine elementare Verhältnisbestimmtheit definieren. Das Ich ist Allverschiedenheit, i n d e m es sich von allem Nichtich unterscheidet ; denn auch dieses Sich-unterscheiden setzte ja das Ich nicht bloß als Täter sondern eben als das schon bestimmte „Sich" voraus, welches das Ich allem Nichtich unterscheidend entgegensetzte ! Das Ich ist Allverschiedenheit : das kann nur bedeuten : Das All selbst setzt sich im Ich als gleichsam punktuelle Abwandlung seiner diffusen Tätigkeit sich selbst entgegen. Eben dies nun meinten wir, wenn wir das Ich einen *Projektionspunkt* des All nannten. Das All i s t nicht bloß, sondern es ist auch s i c h, es ist S e l b s t r e f l e x i o n. Und es reflektiert sich niemals zweimal in gleicher Weise. Aber mit Bewußtsein hat diese Selbstreflexion, wie wir gleich sehen werden, nichts zu tun.

Die Erkenntnis, die wir uns hier zur Klarheit zu bringen bemüht sind, liegt historisch schon in zahllosen, voneinander aber diametral abweichenden Fassungen vor. Am relativ adäquatesten ist sie in L e i b n i z e n s M o n a d e n l e h r e und in der sehr variiert interpretierten Formel vom „*Mikrokosmus*" zur Prägung gekommen.

Daß alles im Weltall zu allem in gewissem Kontakt steht, ist eine apriorische Einsicht. Schon die absolute Kausalkette bindet die Realitäten unseres Kosmos ohne Lücke. Und selbst wenn wir im unendlichen Raum und in der unendlichen Zeit Welten verstreut denken könnten, die zueinander nicht im geringsten W i r k u n g s v e r h ä l t n i s stehen — dennoch zumindest in rein räumlichem und zeitlichem Verhältnis müßten auch sie zu unserer Welt stehen. Und auch Raum und Zeit sind ein objektiv Seiendes — sammt allen

[1] u = „Universum".

Verhältnissen in ihnen [1]). Und auch die lückenlose Kontinuität die jedes Hier an ein Dort und jedes Früher an ein Nachher in absolut eindeutiger und einmaliger Weise bindet (was 3 Meter von etwas anderem entfernt ist, kann nicht auch 4 ebensolche Maßeinheiten davon entfernt sein und was früher als jetzt ist, kann nicht auch zukünftig zum selben Jetzt sein) ist a priori evident. Nur wem ein rohes „empiristisches" Denken jedes Vermögen der Unterscheidung des reinen Raumes von den physikalischen Körpern in ihm, und der reinen Zeit von der Dauer, Bewegung, Veränderung der realen Körper in ihr verdorben hat, nur wer den jeden Verstand vergewaltigenden Konstruktionen u. drgl. mehr glauben zu müssen meint als klaren und deutlichen Einsichten, kann das leugnen. Soweit wir also auch dieser unserer wirklichen Welt, in der unser Leib seine raumzeitliche einmalige Stelle hat, die Grenzen von Raum und Zeit stecken mögen, immer und überall bleibt jedem die Eindeutigkeit seines Verhältnisses zu jedem anderen noch so fernen Wo und Wann in dem räumlichen und zeitlichen Kontinuum gewahrt. Kraft dieser Kontinuität steht alles und jedes innerhalb der Totalität dieser raumzeitlichen Welt zu allem und jedem in absolut eindeutig determiniertem Verhältnis.

Zu Unrecht aber hat man mit dieser raumzeitlichen Determiniertheit die Individualität verwechselt. Denn die Individualität, die irgendwo und irgendwann existiert, kann nicht identisch sein mit dem Ort oder der Zeit, *an* dem und *in* der sie existiert. Und die Individualität ändert ihr Wesen nicht mit einer Änderung ihres Standes in Raum und Zeit. Und sie ist Wesen d. h. ein Etwas vor und unabhängig von ihrem realen Tatsachesein in dieser raumzeitlichen Welt. Jedes Wesen besteht als reine Bestimmtheit — (sei es auch, wie es bei der Individualität der Fall ist : als elementare Verhältnisbestimmtheit) — an sich und aus sich: als purer Gehalt ihres Was oder Wie und nicht erst von Gnaden einer ihr erst nachgeordneten realen, tatsächlichen Beziehung zu anderem.

Wir halten bloß fest, daß kraft der raumzeitlichen Determiniertheit jedes irgendwo und irgendwann postierte Einzelreale zu jedem anderen Einzelrealen in einem objektiv bestehenden absolut eindeutigen unmittelbaren Verhältnis steht. Die Bestimmtheit eines jeden Wo und Wann ist determiniert durch die Gesammtheit aller übrigen Wo und Wann. Und vice versa.

c) *Ein fundamentales Kapitel Metaphysik über ideelle („logische") Allbezüglichkeit des Einzelrealen (Leibniz und Hegel).*

Doch damit ist der Umfang unmittelbarer Beziehungen aller Bestimmtheiten der Welttotalität noch lange nicht erschöpft. Es ist das Verhängnis der *Leibniz*'schen Philosophie geworden, eine

[1]) S. Das Kapitel „Die Gegenständlichkeit der Welt" in „Wesen und Wert".

durchaus richtig gesehene und richtig intendierte „Ordnung der Dinge" — nämlich die „rationale" — als Raum und Zeit zu *deuten*. Damit war gegeben, daß man den Terminis „Standpunkt", „Projektion" und „Konvergenz", deren wir auch uns hier bedienen müssen, um das Wesen der Individualität zu klarer Erkenntnis zu bringen, von vornherein einen viel zu engen Sinn gab und aus einer bloß *bildlich* räumlichen Ausdrucksweise eine sachliche Definition machte.

Leibniz hat durchaus klar erkannt, daß es eine Angewiesenheit aller Bestimmtheiten aufeinander gibt, die allein ihre Realisierung zusammen miteinander, d. i. ihre Realisierung in der Kontinuität eines Weltalls ermöglicht. „Gott schafft die *möglichst* vollkommene Welt." Die Möglichkeit selbst schafft er nicht, sondern an sie muß er sich halten. Auch Gottes Allmacht kann aus Vernunft nicht Unvernunft und aus Unvernunft Vernunft machen. Auch Gott kann nicht was dem Wesen nach unvereinbar ist — das Widersinnige (z. B. einen viereckigen Kreis) — möglich und tatsächlich machen. Die Gesetze der objektiven Vernunft — die Wesensnotwendigkeiten — beherrschen absolut das Reich des Realen. Die unter dem Regime des besinnungslosen „empiristischen" Halbdenkens um alle Rechtfertigung gekommenen Worte „Naturgesetz", „Naturnotwendigkeit" erlangen ihren unverwaschenen Sinn erst als Ausdruck der evidenten Wesensgesetzlichkeit, die allen Bestimmtheiten überhaupt erst die Möglichkeit gibt, mit- und nebeneinander real zu existieren. Alles wesenswidrige, alles wesensunmögliche, alles der reinen Bestimmtheit nach widerspruchsvolle kann auch niemals tatsächliche Realität finden. Wir können der Wesensgesetzlichkeit den Ausdruck einer logischen Notwendigkeit vindizieren — logisch im ontologischen Sinne, wie er etwa Hegels [1]) Logik zu Grunde liegt.

Innerhalb der gleichen logischen Kontinuität, die qua wesensgesetzlicher Abgestimmtheit alle Bestimmtheiten miteinander verbindet, innerhalb dieses logischen Stromes (wiederum denke man an das „Leben" der „logischen Idee" Hegels) , innerhalb dieses Gesammtlogischen bedeutet nun jede einzelne logische Bestimmtheit eine „Stelle", von der eine logische Abfolge zur Gesammtheit des logischen Flusses führt. (Auch dies liegt durchaus im Sinne Hegelscher Intention.) Empirisch verdeutlicht: Alle Wissenschaften vom Seienden gehen irgendwo notwendig ineinander über, fordern ihre Ergänzung durch andere Wissenschaften. Und wo man auch innerhalb einer Wissenschaft anfängt, stets wird man durch die

[1]) Bei solcher Berufung auf Hegel, Leibniz und andere bin ich mir keiner eigentlichen „Nachfolge" bewußt. Vielmehr ist es stets so, daß der Verlauf eigenen Denkens mich zu Erkenntnissen führt, die mir erst ihrerseits den Schlüssel liefern für das meist plötzlich aufleuchtende Verständnis anderer Philosophien, an denen ich früher taub vorbeigelesen habe, weil ich mich — mangels eigener Anschauung — bloß an ihre Worte halten konnte.

immanente Logik der Probleme zu allen übrigen Problemen der Wissenschaft weiter dirigiert. Also: An welcher Stelle auch immer die Erkenntnis ansetzt — sie wird kraft logischer Notwendigkeit zu allen übrigen Erkenntnissen überhaupt weitergetrieben. Was der Erkenntnis aber diesen Weg vorschreibt, ist nichts anderes als eben die immanente Logik der seienden Gegenstandsbestimmtheiten selbst, die da Gegenstände jeweiliger Erkenntnis sind. Die Erkenntnis folgt also bloß eben diesem logischen Flusse, von dem wir hier reden.

Man unterscheidet Ideal- und Realwissenschaften d. i. Wissenschaften vom Wesensgesetzlichen und vom Realen. Aber dieser Unterschied ist nicht richtig [1]). Denn auch die Realwissenschaften sind nur insoweit Wissenschaften, d. i. Systeme absolut gültiger, weil evidenter Erkenntnisse, als sie das Wesensgesetzliche erforschen in seiner notwendigen Einordnung in die Einheit und *Einmaligkeit* der raumzeitlichen Welttotalität. Während die eigentlichen Idealwissenschaften nur die generellen Wesensgesetzlichkeiten als solche zum Gegenstande haben, ohne Rücksicht auf deren wesensgesetzliche Bindung in der Einheit und Einmaligkeit raumzeitlicher Kontinuität. Der Fluß wesensgesetzlicher oder logischer Kontinuität ist also auch in der Tatsachenwelt raumzeitlicher Realisierung da. Alle realen, tatsächlichen — bloß scheinbar „zufälligen" — Vereinzelungen genereller Bestimmtheiten haben also ihre eindeutige Stelle in der Kontinuität des logischen Flusses. (Auf dieser Sachlage allein beruht die *prinzipielle* Möglichkeit einer apriorischen „Naturphilosophie".) Kraft dieser die absolute Welttotalität umfassenden logischen Kontinuität der Wesen oder Bestimmtheiten steht also alles zu allem in logisch vermittelter Beziehung.

Nun der entscheidende Schritt:

Kraft der logischen Allbezüglichkeit ist jede bestimmte Einzelwirklichkeit als Bestimmtheit die „Projektion" der gesammten Weltwirklichkeit. Denn die Totalität aller diffusen Bestimmtheiten ist als logische Determinante an jeder Einzelbestimmtheit, gleichsam punktuell projiziert, da. Die Gesammtheit der logischen Kontinuität weist jedem ihrer Einzelmomente ihre absolut eindeutige Stelle an, ist an jeder ihrer Einzelbestimmtheiten voll und ganz „wirksam", nämlich „wirksam" im logischen Sinne, d. h. eben determinierend.

Dieser Gedanke besitzt schon eine gewisse Vulgarität, sofern eine das gesammte wirkliche All einheitlich durchwaltende Kausalität anerkannt wird, eine Kausalität, dank welcher das Verschieben auch des kleinsten Sandkorns nicht denkbar ist ohne eine Kette von Ursachen und Wirkungen, die bis in das gewaltigste kosmische Geschehen hineinreicht. Notwendig aber ist, daß man sich, um zu richtigem Verständnis der Sachlage zu gelangen, frei-

[1]) Vergl. „Ideelle Existenz" (Philos., Heft I, 3/4).

mache von dem modernen Aberglauben an „*Kräfte*", als von den statischen Bestimmtheiten, an denen sie wirksam werden, *losgelöst* gedachte, an sich bestehende substantielle Wesenheiten. Notwendig ist, daß man wieder den tiefen Sinn von „Kraft" in der mittelalterlichen Philosophien erfaßt [1]): Daß nämlich jedes Geschehen und jede Veränderung einzig und allein „kraft" der Wesen oder Bestimmtheiten sich vollzieht. Kraft ist nicht ein Strom, der gleichsam selbständig durch die ihrer Bestimmtheit nach so und so gestalteten — gleichsam hohlen — Dinge fließt, als ginge ihn das Was und Wie dieser Dinge nichts an. Sondern eben nur diese Wesen und Wie's selbst sind das Bewirkende und nichts außer oder „in" ihnen. Sie selbst bestimmen „kraft" der Notwendigkeit, mit der sie zu anderen in bestimmten Beziehungen stehen, alles Geschehen und alle Veränderung. Geschieht etwas, ändert sich etwas in der Welt, dann bedeutet dies, daß an Stelle der Realisierung dieser Bestimmtheiten die Realisierung jener Bestimmtheiten tritt. Und dies nur, weil ihnen eine Änderung der Bestimmtheitsrealisierungen vorangegangen ist, die kraft der Wesennotwendigkeit, die sie mit anderen Bestimmtheitsrealisierungen verbindet, diese notwendig nach sich zieht.

Deutlicher habe ich dieses im Kapitel über „den modernen Kraftbegriff" („Wesen und Wert") auseinandergesetzt. Es ist nur die Konsequenz der modernen Emanzipation des Kraftbegriffs von jeder Wesensdeterminiertheit, daß man schließlich dazu gelangt, die objektive Existenz von Bestimmtheiten überhaupt zu leugnen. Allmählich gewöhnt sich das Denken an den Unsinn einer Bewegung ohne bewegendes und bewegtes Etwas, an den Unsinn eines täterlosen Tuns und Treibens, an den Unsinn wesenloser „reiner" Kräfte und „Urkräfte". Der Kindlichkeit eines Aberglaubens an den nirgends zu Ende gedachten Quark einer Welt, die — Extrakt der „exakten Wissenschaften"! — aus lauter Energiezentren bestehen soll, ist in der Geschichte menschlichen Denkens nichts zu vergleichen — es sei denn die ahnungslose Arroganz, mit der eben dieses Denken an allen philosophischen Versuchen einer Logisierung der Wirklichkeit vorbeispöttelt.

Richtig verstanden prägt sich also die jedem bestimmten *Einzel*wirklichen immanente logische *All*bezüglichkeit schon in der auch heute selbst vulgariter nicht geleugneten kosmischen Bezüglichkeit des anscheinend auch geringfügigsten einzelwirklichen Kausalgeschehens aus.

Diese Allbezüglichkeit jeder Einzelbestimmtheit der wirklichen Welt besteht, sie ist, sie ist objektiv. Und sie ist Etwas, ist ein ganz Bestimmtes, ist selbst ein Was, ein Wesen: Eine Verhältnisbestimmtheit. Denn sie setzt sich nicht etwa zusammen aus den diffusen Gliedern der Welttotalität einerseits und aus der jeweiligen

[1]) Vergl. „L'irrationalisme actuel, sa nature, ses origines et le moyen de le surmonter" (Revue de métaphysique et de morale" 1934).

Einzelbestimmtheit derselben, zwischen denen sie besteht andererseits. Denn das wäre ja keine Verhältnisbestimmtheit, sondern eine blosse Duplizität der Glieder, die sie wohl begründen aber nicht selbst sind. Die Ähnlichkeit oder Gleichheit zweier Farben ist nicht identisch mit den zwei Farben, sondern ist ein Drittes, ein Neues, durchaus Einfaches. Desgleichen, ist etwas absolut Einfaches die Ähnlichkeit oder Gleichheit einer Farbe mit 100 oder 1000 oder Millionen Farben. Und ebenso einfach und durchaus neu zu allen im Verhältnis logischer Allbezüglichkeit stehender Einzelbestimmtheiten eigens selbst *Hinzutretendes* ist diese Allbezüglichkeit selbst. Und sie ist anders, ist wiederum neu und eigen als Allbezüglichkeit verschiedener Einzelbestimmtheiten. Ihr Gehalt ist verschieden. Und wiederholt sich nicht, ist nie zweimal derselbe. Denn soweit die einzelnen Bestimmtheiten rein als solche, also als prinzipiell mehrfach realisierbare und insofern generelle, in Allbeziehung stehen, stehen sie eben nicht als vielfache Realisierungen in Allbeziehung. Jede Bestimmtheit steht in der logischen Kontinuität der Allvermittlung stets nur als dieselbe, die sie eben selbst ist, also nur einmal. Sie bezieht sich logisch nur kraft ihres identischen Wesens zu allen übrigen Wesen. Als die B e s t i m m t h e i t, die sie selbst ist, und nicht als mehrfache Realisierung ihrer selbst, steht sie in wesensnotwendigen Zusammenhängen zu eben solchen Bestimmtheiten oder reinen Wesen, teils direkt zu diesen oder jenen, teils indirekt zu allen. Und nicht bloß die in Allbeziehung stehende Einzelbestimmtheit selbst ist immer eine andere, sondern auch das All, zu dem sie in Beziehung steht. Denn stets fehlt in der Gesammtheit des Alls, a u f das sie sich bezieht, sie — die sich beziehende — selbst. Und stets ist sie in dem All, auf das sich alle übrigen Bestimmtheiten beziehen, vorhanden. Die reinen Wesensbeziehungen schließen also jede Duplizität und Multiplizität ihrer selbst notwendig aus. Sie sind im strengsten Sinne ebenso einmal gegeben wie die Wesen, Ideen oder Bestimmtheiten selbst. (Und von diesen ist es doch evident, daß es nicht zwei oder mehrere sich gleichende Bestimmtheiten, Ideen oder Wesen geben kann. Denn n u m e r i s c h verschiedene Gegenstände „gleichen" sich ja nur auf Grund ihres identischen Wesens, setzen also dessen Identität voraus.)

Soweit aber auch die numerischen Vielfachheiten (faktische Realisierungen) identischer Bestimmtheiten in Allbeziehung stehen, unterliegen sie der Determiniertheit durch Raum und Zeit, in denen es ebensowenig eine sich auch nur ein einziges Mal wiederholende Raumzeitlichkeit gibt. Ein- und dieselbe Bestimmtheit kann es nur *als realisierte* zwei- und mehrfach geben. Alles Reale aber hat eine einmalige Stelle im Raum und Zeit. Und auch alle verschiedenen Raum- und Zeitstellen sind als eindeutige Bestimmtheiten ideelle, „logische" Wesen ; und ebenso sind Wesen der *eine* kontinuierliche Raum und die *eine* kontinuierliche Zeit, in denen die *reale* Welt sich ausdehnt und dauert. Auch sie, wie eben alle Bestimmtheiten gehö-

ren der absoluten Allvermittelung des *logischen* Kontinuums an. Die Totalität von Raum und Zeit setzt als Determinante jede ihrer allergeringsten Raumstellen und Zeitspannen ebenso voraus wie umgekehrt die geringste Raumstelle und Zeitspanne durch die Totalität aller anderen Raum- und Zeitstellen absolut determiniert ist. Sofern also ein identisches Was mehrfach real existiert, existiert es nur teils hier, teils dort, teils jetzt, teils später, also stets der absoluten Einmaligkeit von Raum und Zeit und demgemäß der sich nie wiederholenden *logischen* Allbezüglichkeit unterworfen. Jedes bestimmte Hier oder Jetzt steht im Verhältnis zu einer anderen Raum- und Zeittotalität — nämlich zu einer, in der es selbst — das sich beziehende — fehlt. Und kein doppeltes, sich selbst gleiches Hier und Jetzt steht zur Raum- und Zeittotalität im Verhältnis.

Es gibt nicht zwei gleiche logische Allbezüglichkeiten. Oder — was auf dasselbe hinauskommt : Es gibt nicht zwei gleiche logische Stellen oder „Projektionspunkte" des Alls.

Nun wäre es gänzlich verkehrt, diese durchaus einzigen unwiederholbaren Allbezüglichkeiten selbst für die Lösung des uns hier beschäftigenden Problems des Ich oder der Individualität in Anspruch zu nehmen, indem man einfach erklärte, sie *seien* Individualitäten, sie *seien* seelische Subjekte oder Iche. Leibniz beging diesen Fehler. Denn seine Monaden werden ihm eigentlich objektbezogene „Subjekte" nur, sofern sie als derartige logische Stellen das Universum „in sich" („fensterlos") repräsentieren. So wurde er nur konsequenter Weise zu der Absurdität weitergetrieben, alles Seiende, alle Bestimmtheiten für seelische Subjekte zu erklären. Denn es gibt nichts, daß außerhalb der eindeutig determinierenden logischen Ordnung stünde.

Diese Absurdität ist aber nicht einmal der entscheidende Einwand gegen jene fälschliche Identifizierung von Individualität mit logischer Allbezüglichkeit. Entscheidender ist vielmehr, daß solche Identifizierung der Einsicht widerspricht, daß das Ich wohl einen besonderen Standpunkt zum All innehat, nicht aber selbst ein solcher Standpunkt ist.

Doch bevor wir zeigen, wie das gemeint ist, müssen wir noch eine sehr wichtige Feststellung machen ; nämlich die, daß die logische Allbezüglichkeit etwas ist, was den logischen Bestimmtheiten (Wesen, Ideen) nur eignet, sofern sie schon kraft Realisierung in irgend einem Zusammenhange stehen müssen.

An anderer Stelle [1]) habe ich dargetan, inwiefern Wesen rein an und für sich außerhalb jeglicher Beziehung zu anderen Wesen stehen. Erst wenn Wesen in der Einheit einer realen Welt in Beziehung zu einander treten müssen, *verhalten* sie sich zueinander und zwar so, wie es ihr Wesen — ihre Eigennatur — ihnen vorschreibt. Jede Einzelbestimmtheit, ist was sie ist, ohne jeglichen Bezug auf eine andere Bestimmtheit.

[1]) Vergl. „Wesen und Wert", Seite 544 ff.

Nur wenn beide zusammen da sind, wird ihre wesensnotwendige Beziehung funktionell und offenbar. Das bedeutet freilich nicht, daß die logischen Beziehungen der Wesen Realbeziehungen wären, d. h. pure Tatsächlichkeiten. Was wir meinen, ist das ontologische Analogon, oder besser das begründende Prius des bekannten Sachverhalts, daß apriorische, d. i. eben wesensnotwendige Erkenntnisse nur gewonnen werden können an Hand von empirischen Tatsächlichkeiten — ohne selbst Geltungen über bloß empirische Facta zu *sein*. Die Tatsächlichkeit des Realseins (und also auch der Wesensbeziehungen) ist aber aus der Sphäre reiner Bestimmtheiten (Wesen, Ideen) durchaus unableitbar. Der grandioseste Versuch solcher Ableitung ist Hegels System, seine prinzipielle Verfehltheit aber so offenbar, daß ihm schon Schelling in seiner „positiven Philosophie" mit vollbewußter Klarheit entgegentreten konnte (freilich auch dem früheren Schellingschen System selbst) [1]).

Jede Bestimmtheit ist an sich nur das, was eben sie selbst ist, ist also weder ihre Beziehung zu anderen noch diese anderen Bestimmtheiten selbst.

Auch die verschiedenen „Allbezüglichkeiten" sind als Verhältnisbestimmtheiten etwas. Und so sehr sie sich für den erkennenden Blick auf anderen Bestimmtheiten aufbauen, sind sie doch mit diesen nicht identisch.

Es ist eine der schwierigsten Erkenntnisse, daß es Bestimmtheiten gibt, die an sich selbst absolut elementar sind, und dennoch, in ihrer Realisierung mit anderen Bestimmtheiten verglichen, auf denen sie sich als aus ihrer „Materie" (S. „Wesen und Wert") aufbauen, nur Summen und Konstitute dieser ihnen untergeordneten Bestimmtheiten zu sein *scheinen*. So bedarf es schon einer scharfen logischen Schulung um sich der Einsicht zu öffnen, daß das Wesen „Dreieck" nicht aus 3 Seiten und 3 Winkeln besteht, sondern ein absolut einfaches, von Winkel, Seite und Anzahl durchaus heterogenes selbständiges Wesen ist. Das Wesen Dreieck „weiß nichts" von Winkeln, Seiten und Drei, bezieht sich nicht auf sie. Aber das irgendwo realisierte Wesen Dreieck steht zu seinen drei Seiten und Winkeln in evident notwendigen Wesensbeziehungen. Es gibt keine „Wesensbestandteile", es gibt nur Bestandteile realer Gegenstände. Aber infolge der Schwierigkeiten der hier notwendigen Distinktion verwechselt man gern jene Bestimmtheiten, an denen ein elementares Wesen, wenn es real ist, sich notwendig realisieren muß und zu denen eo ipso in Beziehungen treten muß, (die ihm und ihnen, kraft ihrer ureigensten, selbständigen Wesensnatur vorgeschrie-

[1]) Der Angriff auf Hegels System muß an *zwei* Stellen ansetzen: 1. an seiner Gleichsetzung des Seins (esse existentiae) mit der Totalität aller Einzelbestimmtheiten (essentiarum), sowie 2. an seiner Leugnung des Seins der Einzelbestimmtheiten außerhalb ihres dialektischen Bezugs. Vergl. auch mein „Kritik der Schelling .... Ontologie" in Philos. H. VI, 3/4. S. 168).

ben sind) — man verwechselt diese notwendigen Realisierungs bedingungen (und Realkonstituentien) mit Bedingungen und Konstituentien des *Wesens*. Solch mangelhaftes Distinktionsvermögen vermag sich nicht zu denken, daß ein reines Wesen Dreieck an sich, eben als ideelle Bestimmtheit, auch sein könnte, was es ist, wenn es die Bestimmtheiten „Seiten, Winkel, Drei" nicht gäbe, daß es also auch als Ideelles, als reine Bestimmtheit „existiert", d. i. *was* es ist, schon vor und unabhängig von seiner Realisierung an 3 Seiten und Winkeln.

Eben diesem mangelhaften Distinktionsvermögen wird es auch schwer fallen zu begreifen, daß es Verhältnisbestimmtheiten als solche geben kann, unabhängig von ihren Verhältnisgliedern. Also das Wesen „Ähnlichkeit" *ohne* Gegebenheit ähnlicher Gegenstände. Oder die Wesen in sich eindeutig determinierender „logischer Allbezüglichkeiten" *ohne* ihnen vorgegebene Bestimmtheiten, die dieses Verhältnis fundieren.

Und doch muß man sich zu dieser Erkenntnis aufschwingen, daß jegliches in sich bestimmte Was und Wie (und auch jedes Verhältnis ist ein solches) ist, *was* es ist als reiner Gehalt, als reine Bestimmtheit: eben als Was und Wie. Und daß dieses sein Wassein („Wesen") ihm durch seine Realisierung weder gegeben noch durch deren Verlust wieder genommen werden kann.

So wird man endlich auch zugeben müssen, daß auch die Verhältnisbestimmtheiten der logischen Allbezüglichkeit *schon vor ihrer Fundierung qua Realität* in entsprechenden Gliedern ein selbsteigenes ideelles Sein haben. Aber, und das ist entscheidend: als durchaus elementares Wesen, als Wesen absolut isoliert von allen anderen Wesen, also auch von jenen, die im Zustande der Realisierung sie fundieren!

Also existieren auch die „logischen Stellen" oder „Projektionspunkte" als elementare Bestimmtheiten schon vor jeder tatsächlichen Realisierung einer Welttotalität, deren einheitlichem Zusammen die Wesen erst die Notwendigkeit verdanken, zu einander, gemäß ihrer Eigennatur, in Beziehung treten zu müssen.

Nun sagten wir schon, daß Individualitäten oder Iche keine „logischen" Stellen oder „Projektionspunkte" *sind*.

Was sind die denn? Wir antworteten: Allentgegensetzungen, Allgegenüberstellungen, Allunterscheidungen.

Es ist sonderbar, daß die Intuitionen tiefster Denker und Mystiker einerseits geradezu das Gegenteil davon zu behaupten scheinen — nämlich daß jedes Ich die ganze Welt selbst *sei!* Und daß sie andererseits doch auch zugleich wieder behaupten: Jedes Ich sei die Verneinung der Welt, das leibhaftige Nichts. Und dieses Ich selbst müsse erst aufgehoben, dieses „Nichts" vernichtet werden, um das zu werden, was es in seinem letzten Grunde sei: das All. Oder: das Ich sei punktuellste Konzentrierung des diffusen Weltalls — und es müsse sich doch wiederum aus dieser Konzentrierung gleichsam wie aus einer Verkrampfung lösen,

müsse selbst zu nichts werden, müsse im anderen, im All aufgehen, um All, um Gott zu werden.

Solche in sich widersinnige Gedankengänge muten jeden klaren Denker einerseits als konfuses Geschwätze an. Und sie faszinieren doch wiederum anderseits den Intuitionen zugänglichen Metaphysiker im Denker. Und geht er aus intellektueller Redlichkeit über sie als romantische Herzensspielereien zur Tagesordnung über — sie kehren doch in nüchternster Maskierung wieder! Diese Tendenzen sind so stark, daß sie das Paradoxon eines pantheistischen Materialismus oder eines monistischen Atomismus herbeiführen können. Sie sind so stark, daß ein jeden Anthropomorphismus und Anthropocentralismus ehrlich und bewußt bekämpfendes Denken am Ende doch den Menschen, den Menschen allein, einen „Mikrokosmos" nennt. Sie sind so stark, daß bisher noch jedes Denken, an dessen Anfang die Abscheu und der Spott über die engherzige Froschperspektive einer Welt stehen, die mit Gestirnen, Pflanzen und Tieren nur zum Nutzen des Menschen da sein soll — daß noch jedes solches Denken zuletzt doch wieder in einer Entwickelungsphilosophie endete, der gemäß der letzte Sinn der Welt — menschliche Kultur und Zivilisation sein sollte!

Diese Tendenzen sind so stark, daß bisher jede Philosophie, die den Menschen und seine nächste Umwelt zu einem nichtigen verschwindenden Pünktchen in der Unendlichkeit des Weltalls degradieren zu müssen glaubte — aus Gründen grausamer Sachlichkeit und intellektueller Redlichkeit, entgegen angeblich bloß menschlicher Engherzigkeit und Überheblichkeit — ich sage: diese Tendenzen sind so stark, daß auch solches Denken gerade dann, wenn es der angeblichen Verabsolutierung menschlicher Endlichkeit gegenüber am unerbittlichsten war, bisher noch am ehesten umschlug in die These: „Unendlichkeit, Welt ist — mein Bewußtsein"!

Nicht genug betont werden kann, daß die „Kritik der reineu Vernunft" das Werk eines Geistes ist, der in gerader Linie von der naturwissenschaftlichen Einstellung des physikalischen Weltbildes Newtons herkam.

Diese historischen Erinnerungen — was sollen sie im Zusammenhange unseres Denkens, das mit aller Entschiedenheit g e g e n jeden Subjektivismus, Konszientalismus, Phänomenalismus, erkenntnistheoretischen Idealismus ankämpft? Sie sollen an d i e s e r Stelle, wo es sich um die Erkenntnis der I c h w e s e n h e i t handelt, ihre Richtigstellung finden. Es unterscheidet den Philosophen vom Philologen und Historiker der Philosophie das Vermögen, richtig Geschautes und richtig Intendiertes auch in noch so unadäquat und noch so schief Interpretiertem und Formuliertem zu ahnen. Und es spräche nichts so sehr gegen die Wahrheit einer Philosophie, also auch der hier entwickelten, wenn sie über die Fundamente der Systeme von Philosophen zweifelloser Ingeniosität hinwegschreiten müßte, als wären es bloße Spinngewebe, denen nichts Sachhaltiges innewohnte.

So radikal wir auch gegen alle subjektivistischen Philosophien ankämpfen — sähen wir nicht auch den richtigen Kern in ihnen, würde die Konsequenz unseres Standpunktes uns dazu zwingen, sie für puren Irrtum, für absolute Falschheit zu erklären: indem wir so alle subjektivistischen Philosophen gerade in dem, was das Zentralste ihrer Systeme war, als Faselhänse hinstellten, diskreditieren wir entweder alle Philosophie oder unsere allein oder sowohl jene wie diese.

Der billigste Einwand des Skeptizismus gegen die Philosophie überhaupt — daß die einzelnen Philosophen einander aufs heftigste bekämpfen und in allem widersprechen, — kann nur von denen gemacht werden, die keine Philosophen sind. Während andere Wissenschaften sich entwickeln, indem sie immer neue Gegenstände ihrer Erkenntnis und immer neue Probleme entdecken, ist der Gegenstand der Philosophie im Grunde genommen stets derselbe: ein schier unentwirrbares ‚fast punktuell dichtes Kneuel einer ganz geringen Anzahl von Grundproblemen. Und diese Probleme betreffen das Tiefste und Zentralste des Daseins. Hier hat jeder minutiöseste Irrtum, jede mikroskopischeste Verrückung unabsehbare Konsequenzen für die falsche Interpretierung des gesammten Weltbildes. Die Probleme der andern Wissenschaften aber liegen übersichtlich ausgebreitet in der Fläche und sie berühren einander nicht unmittelbar. Hier kann vieles nicht stimmen, ohne daß deshalb auch alles übrige mit nicht stimmen müßte. Die Unstimmigkeit tritt erst allmählich zu Tage, nämlich bei Annäherung der Problemgruppen an einander. Und kann nachträglich isoliert berichtigt werden, ohne alles schon früher richtig Gesehene mit in Frage zu stellen.

Einer nun der vielen Fehlgriffe in der *Auslegung* einer richtig gesehenen, in die zentralste philosophische Problemgruppe fallenden Grundtatsache ist die *Verwechselung des Verhältnisses von Ich und Welt mit dem Verhältnis von Bewußtseinssubjekt und gewußtem Objekt.* Zu Unrecht hat man das Bewußtsein als Korrelationsverhältnis von Subjekt und Objekt interpretiert. Ein Korrelationsverhältnis besteht aber in der Tat zwischen dem — an sich bewußtseinslosen! — Ich und seiner Welt. Und es gibt für das Ich nur „seine Welt" — und nicht die Welt. Das Ich existiert nur, insofern es sich auf „seine Welt" bezieht. Und diese „seine Welt" existiert nur, sofern sie für ein Ich existiert. Wie aber kann *für* ein Bewußtseins*loses* überhaupt Etwas existieren? Die Antwort lautet: Das Ich „erlebt" seine Welt. Ein bewußtseinsloses Erleben?!....

Das Verständnis dieser Behauptung und zugleich die abschließende Erkenntnis vom Wesen des Ich erschließt sich einer Besinnung auf das Wesen des Lebens überhaupt und des Ichlebens insbesondere.

d) Das Ich als Lebewesen und Mikrokosmos.

Denn das Ich ist ein *Lebewesen*. Das heißt: es gehört in die Reihe jener Bestimmtheiten oder Wesen, die nichts sind als das zu einer elementaren, absolut neuen und einzigartigen qualitativen Einheit und Einfachheit verschmolzene *Ineinander* von Bestimmtheiten, die einzeln in der Form des Außereinander seinen „Leib" bilden können [1]).

Das Ich ist in der Form des elementaren Ineinander die Totalität aller diffusen, in der Form des Außereiander existierenden Bestimmtheiten der Welt.

Aber auch dieses elementare Ineinander ist andererseits selbst wieder als besonderes Was eine Einzelbestimmtheit in der diffusen Totalität aller Einzelbestimmtheiten. Es gehört selbst dem Außereinander aller existierenden Wesen an. Und kann selbst wieder ein Moment eines neuen, anderen Ineinander sein. Denn es gibt ja nicht bloß ein, sondern *viele* Iche. Anders ausgedrückt: In den einzelnen Ichen steht sich die Totalität aller voneinander unterschiedenen und insofern „außereinander liegenden", „diffusen" Bestimmtheiten gleichsam in einem Brennpunkt vereinigt projiziert selbst gegenüber. Dieses neuartige elementare Ineinander der Welttotalität ist aber andererseits doch selbst wieder mit ein Bestandteil der Welttotalität; es ist selbst ein Bestimmtseiendes innerhalb der Kontinuität logischer Bestimmtheiten. Als mit sich selbst Identisches kann es aber sich selbst nicht projiziert gegenüberstehen oder entgegengesetzt sein, von sich selbst nicht verschieden sein. Doch ist damit die Möglichkeit für ein n e u e s, a n d e r e s elementares, eben um dieses *bereichertes* qualitatives Ineinander der diffusen Welttotalität gegeben, das mit jenem früheren, elementaren Ineinander n i c h t identisch ist, für das also dieses frühere elementare Ineinander m i t ein qualitativ verschmolzenes Moment s e i n e s — und eben dadurch — anderen qualitativen Ineinander sein kann. Dieses qualitative Ineinander zweiter Stufe ist also die Projektion einer diffusen Welttotalität, der jenes qualitative Ineinander erster Stufe selbst mitangehört. Nicht gehört es selbst — dieses Ineinander „zweiter Stufe" — dieser projizierten Welttotalität an, sondern ist von ihr verschie-

[1]) Was unter einem solchen qualitativ elementaren „Ineinander" zu verstehen sei, habe ich an anderer Stelle, wo das Wesen des Lebens analysiert wurde, gezeigt (S. Wesen und Wert: Exkurs über das Wesen des Lebens. Ausführlicher in meiner noch unveröffentlichten „Biologie".) So wurde z. B. das Lebewesen „Eiche" als das „qualitative Ineinander" all jener Bestimmtheiten deklariert, die als körperliche (leibliche) Bestimmtheiten in der Form des Außereinander die Eiche in ihrer wesensgesetzlichen Entwickelung konstituieren. Im „Lebewesen" Eiche sind in der Form einer neuen elementareinfachen Qualität (also n i c h t summenhaft!) enthalten: alle stofflichen Bestandteile, alle sinnliche Eigenschaften, alle Glieder und Teile, alle Entwicklungsstadien der Eiche. Leben ist die „qualitative Spannung" zwischen diesem jeder Einzelbestimmtheit potentiellen Wesen und deren jeweils aktuellen Einzelbestimmtheiten selbst.

den, ihr entgegengesetzt, steht ihr gegenüber: ist nicht Einzelmoment der diffusen Welttotalität, sondern als deren Gesammtprojektion ein einfaches elementares, neuartiges Wesen.

Als solches ist es aber wiederum Moment einer um es bereicherten Welttotalität, der ein neues qualitatives Ineinander dritter Stufe als neue Projektion entspricht. Und so fort. Diese verschiedene Stufung der verschiedenen Iche reicht aber nicht hin, um die absolute Verschiedenheit, kraft deren sie eben Individualitäten sind, zu erklären. Denn diese Stufung ist ja relativ, ist gegenseitig. Es gibt nicht ein „erstes Ich", welches das Ineinander von Bestimmtheiten wäre, der die anderen Iche als Momente noch nicht angehörten. Sondern jedes Ich ist das Ineinander der diffusen Welttotalität, also eine Totalität, der unter anderem auch alle übrigen Iche angehören.

Was die einzelnen Iche voneinander unterscheidet, ist vielmehr dies, daß sie nicht das qualitativ elementare Ineinander der diffusen Welttotalität, sofern sie objektiv an sich besteht, sind, sondern das qualitativ elementare Ineinander der diffusen Welttotalität von einer bestimmten „logischen Stelle", von einem bestimmten logischen „Stand-" oder „Projektionspunkt" der Welttotalität aus. Was bedeutet das? Es bedeutet, daß jedes Ich das elementare Ineinander aller diffusen Weltbestimmtheiten in ihrer perspektivischen Verzerrung zu einer bestimmten logischen Stelle ist. Diesem Ineinander gehören also nicht bloß alle diffusen Bestimmtheiten der Welttotalität als solche an, sondern auch die Bestimmtheit ihres Verhältnisses logischer Nähe oder Ferne, logischer Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit zu einer besonderen Einzelbestimmtheit. Jedem einzelnen Ineinander der Welttotalität gehört also das mit an, was wir früher die Verhältnisbestimmtheit der „Allbezüglichkeit" nannten. Und zwar stets nur eine mit Ausschluß aller anderen Allbezüglichkeiten. Denn diese schließen ja einander ihrem Wesen nach notwendig aus.

Nur mit alleräußerster Vorsicht Schritt vor Schritt setzend und indem wir zuvor alle überhaupt nur möglichen anderen (hier gar nicht wiedergegebenen!) Irrwege und Sackgassen zu Ende gegangen sind, gelangten wir schließlich zu dieser Definition des Ichwesens: Das Ich ist das elementare qualitativ einzigartige Ineinander der diffusen Bestimmtheiten der Welttotalität plus einer einzelnen, alle übrigen notwendig ausschließenden Allbezüglichkeit. Oder was dasselbe ist: Das Ich ist das Ineinander der diffusen Bestimmtheiten der Seinstotalität in ihrer perspektivischen Konvergenz auf einen bestimmten logischen Standpunkt. Die empirische Verifizierung dieser vorerst nur apriorisch deduzierten Behauptung wird sich allmählich im Verlaufe der folgenden Ausführungen ergeben.

Ein so definiertes Ich ist nicht erst auf Grund einer vorgegebenen Bestimmtheit allverschieden, sondern es ist Allverschiedenheit als Verhältnisbestimmtheit einer ihrem Wesen nach stets einzigen perspektivischen Allbezüglichkeit. Und so ist es *seinem*

Wesen nach Individualität, d. i. ein Wesen, das seine mehrfache Realisierung notwendig von sich ausschließt.

Sofern wir aber in Betracht ziehen, daß das so definierte Ich ein Lebewesen ist, alles aber, was es je erlebt, gleichsam Teilstück seines „Leibes" — also *die gesammte Welt gleichsam der „Leib" des Ich* — und indem wir erkennen, was das bedeutet, lösen sich die letzten Probleme von Ich und Seele.

Was heißt also: Das Ich „lebt"? Es heißt, daß das Ichwesen seine Realisierung oder Materialisierung erfährt an einzelnen jener Bestimmtheiten, die in der Weise diffusen Außereinanders einzelnen Momenten jenes elementaren Ineinanders entsprechen, die in eben diesem Ineinander zu einer durchaus neuartigen und einfachen (also unsummenhaften) Bestimmtheit qualitativ verschmolzen sind.

Es heißt, daß das Lebewesen in dieser Realisierung oder Materialisierung sein Wesen „aktualisiert", d. i. rücksichtlich eben dieser materialisierten diffusen Einzelmomente auch explizite das wird, was es potentiell — d. i. seinem Wesen nach — in der Form des Ineinander, also implizite, schon ist. (Vergleiche zum Vorangehendeu und Folgenden meine Abhandlungen über das Wesen des Lebens in „Wesen und Wert" („Exkurs über das Leben")).

Wir sagten, das Ich sei implicite die Totalität aller diffusen Bestimmtheiten — von einem einzigen logischen Standpunkt aus. Nun bedeutet dieser „logische Standpunkt" die logische Allbezüglichkeit einer besonderen Einzelbestimmtheit. Das Ich ist aber mit dieser Einzelbestimmtheit nicht identisch. Es fragt sich nun, was für Einzelbestimmtheit das sei und wie das Ich dazu komme, die Welttotalität gerade vom Standpunkt dieser Einzelbestimmtheit aus zu sein.

Jeder Einzelbestimmtheit ist, wie oben gesagt wurde, eine besondere einzigste Allbezüglichkeit zugeordnet; denn nichts steht außerhalb der logischen Kontinuität. Das Ich ist aber allbezogen nur vom Standpunkt einer Auswahl gewisser Bestimmtheiten, nämlich der körperlich sich realisierenden Lebewesen. Und zwar nicht aller, sondern nur der Tiere und auch des Menschen, sofern er nicht Geist, sondern körperlich sich realisierendes Lebewesen, also Animale ist. Was aber Pflanzen und Tiere voneinander unterscheidet, ist eben dies, daß nur diese Ich und Seele haben. Also nur eine bestimmte Auswahl von Bestimmtheiten, nämlich die der tierischen Lebewesen, bietet dem Ich die Möglichkeit, „in ihnen zu wohnen". Warum? Weil nur sie die Allbezogenheit und Allunterschiedenheit ihrer Eigenbestimmtheit, indem sie leben, aktualisieren. Sie sind nicht bloß allbezogen und allunterschieden; sondern: um sich als die Lebewesen, die sie sind, zu realisieren, d. h. um zu leben, müssen sie sich gemäß ihrem Eigenwesen zu allem und jedem in bestimmter ausschließlich nur ihnen eigener Weise verhalten, u. zw. — das ist das Entscheidende — kraft dieses ihres Eigenwesens spontan, willkürlich, tätig. Sie

sind Aktionszentra, während alle leblosen Wesen. aber auch die Pflanzen, bloß passive Angriffsflächen sind eines Geschehens, das ihnen angetan wird.

In der physikalischen und chemischen Welt gibt es nur Reaktionen.

Auch im rein körperlichen Geschehen des Pflanzen- und Tierleibes gibt es nur diese. Und selbst das pflanzliche Wesen realisiert sich, d. h. lebt nur, indem günstige Bedingungen des Seins und Geschehens seiner Umwelt, in die es ohne sein Zutun fest verhaftet („eingepflanzt", „verwurzelt") ist, die physikalischen und chemischen Prozesse seines körperlichen Daseins fördern. Auch daß die Pflanze mit der Krone zur Sonne und mit den Wurzeln zu Wasser und günstigem Erdreich „strebt" und dergl., ist nicht ihr Tun, sondern rein physikalisch-chemische Reaktion und durchaus von der Wesensnatur ihrer körperlichen Stoffe bedingt. (Auch die Substanzen der *„organischen"* Chemie sind rein körperliche Stoffe !) Nicht das pflanzliche Lebewesen als solches verhält sich so (weil es „leben will"), sondern nur die Wesensnatur der sein faktisches Dasein realisierenden körperlichen Stoffe und der Mechanismus des es materialisierenden Körpers (Schwere, Elastizität, Härte etc.) determiniert dieses anscheinend „gewollte Tun".

Aber das Tier kann nicht leben, wenn es nicht Willen zum Leben hat. Dieser ist die Determinante seines Verhaltens im Dienste der leiblichen Lebenserhaltung, Förderung und Fortpflanzung. Dieser Wille — etwas durchaus Unkörperliches — ist aber nicht Wille des leiblichen („vegetativen") Lebewesens selbst, sondern eines ihm innewohnenden Ichwesens. Das Tier kann nicht leben, wenn es nicht gemäß diesem, Willen sich in bestimmter Weise aktiv verhält. Nicht die Stofflichkeit und Mechanik seines Körpers reagiert in diesem Verhalten auf chemische und physikalische Einwirkungen. Und nicht auf chemische und physikalische Reize wird in diesem Verhalten reagiert, sondern „Freund" und „Feind", „Nebenbuhler", „Konkurrent" und „Helfer" und „Genosse", „Männchen" und „Weibchen", „Stärkerer" und „Schwächerer", „Gefährlicher" und „Harmloser", „Beute", „Gefangenschaft", „Freiheit" und dergl. sind die gegenständlichen Kategorien, denen das Verhalten des Tieres gilt. Solches Verhalten setzt Gefühle, Gesinnungen und Affekte voraus: Angst und Mut, Stolz und Verachtung, Schrecken und Freude, Zorn und Ergebung, Liebe und Treue, Grausamkeit und Wohlwollen, Knechtsinn und Freiheitsdurst, Sehnsucht, Trauer, Triumpf, u. s. w., alles durchaus Bestimmtheiten, die von Körpern prädiziert und auf Körperliches bezogen, absolut keinen Sinn geben. Und das aktive Verhalten selbst : Lauern, Flucht, List, Jagd, Kampf, Sieg, Nahrungssuchen, Nahrungaufspeichern, Nahrungbergen, Sorge und Schutz der Jungen, gegenseitig-sich-helfen — all das sind doch keine Geschehnisse des Körpers. Und sie sind doch eben das, was *sie* sind — und nicht das, auf das naturwissenschaftliche Theorien sie zurückführen

wollen: physikalisch-chemischen Reaktionen koordinierbare Reizreaktionen. Denn — wie schon gesagt: stets wird hier aus einem auf Körperliches durchaus unreduzierbaren „Willen" oder „Trieb" heraus und aus gleichfalls solchen „Gefühlen" heraus die *Ganzheit* des Tieres (und nicht seine stofflichen Qualitäten) in Aktion gesetzt, nicht als Körpers, auch nicht als organischen, sondern eben als eines Bestimmtes wollenden — also beseelten Lebewesens.

Nun ist die leibliche Realisierung oder das Leben eines animalischen Lebewesens an all dies Unkörperliche wesentlich geknüpft: Tiere sind leibliche Lebewesen, denen ohne ein ihnen eingepflanztes, von ihnen selbst verschiedenes wollendes, fühlendes, aktives Ich die Materie ihrer Lebensrealisierung — den Körper — zu erlangen, zu erhalten, zu fördern und fortzupflanzen unmöglich wäre.

Kommt nun einerseits das leibliche Lebewesen erst durch das seelische Verhalten eines es beseelenden Ich zu seiner Materie, nämlich zu seinem Körper und damit eo ipso zur Explikation oder Aktualisierung seines implikativen oder potentiellen Wesens, d. i. zum Leben, so bietet andererseits das Lebewesen selbst als solches kraft seiner besonderen „Abgestimmtheit" auf gewisse Bestimmtheiten, als dieses sein aktuelles Leben ermöglichende, den logischen Standpunkt und damit die Allbezogenheit, von der oben die Rede war, in ganz besonderer Weise dar. Denn zum immanenten Wesen eines animalischen Lebewesens gehört stets ein bestimmter „Interessenaspekt", eine bestimmte „Umwelt" mit hinzu. Die Pflanze hat sowenig einen Interessenaspekt, eine Umwelt wie ein toter Stein. Auf sie, vielmehr auf ihren Körper, wirkt bloß dessen Umgebung ein und er wirkt zurück. Sie kann sich diese Umgebung nicht wählen, sondern wo der Wind den Samen hinweht, da bleibt er, lebt oder verdorrt, je nachdem die Umstände des Ortes, auf den er hingeweht worden ist, sein Leben begünstigen oder verhindern. Alles „Lichtseite-suchen", „Stützen-suchen", „günstiges-Erdreich-suchen" und selbst der scheinbare „Kampf" der einander im Wege stehenden Pflanzen gegeneinander um Erde, Luft, Licht — das alles ist schon Folge dieser Plazierung: nämlich chemisch-physikalische Reaktion auf die gegebenen Umstände dieses Ortes. Daß diese Reaktion der physikalisch-chemischen Eigenart des Pflanzenkörpers entspricht, versteht sich von selbst. Inwiefern auch alle rein physiologischen Erscheinungen organischer Stofflichkeit sich durchaus noch mechanistisch erklären lassen, habe ich in meiner „Biologie" gezeigt. Hier stelle ich bloß fest. Die Zielstrebigkeit aber ist keine physiologische Stofferscheinung und ist kein Wirken, sondern erst die Weise des formalen Wesens „Leben" selbst, als einer auf der ihm vorgegebenen physiologischen Stofflichkeit sich aufbauenden Erscheinung. Das Lebewesen z. B. Eiche ist implizite in allen Teilen, Eigenschaften und Entwicklungsstadien seines realen Leibes selbst darin — und nur insofern diese expliziten Real*teile* alle das *ganze* entfaltete Lebewesen — kraft „qualitativer Spannung" — zu sein „streben"

sind sie zielstrebig. Es liegt aber nicht im Wesen eines pflanzlichen Lebewesens, etwas selbst für die Erlangung und Förderung der Realisierungs bedingungen seiner Körperstofflichkeit zu tun. Die Pflanze harrt, duldet. Nicht sie selbst, sondern Wind, Regen, Sonne, Erde, Terrain bestimmen ihre reale Daseinswerdung, ihre reale Entwickelung. Die Pflanze hat keine Organe, mit deren Hilfe sie im Stande wäre, sich selbst durch eigenes Dazutun günstige Lebensbedingungen zu suchen. Es ist äußerst wichtig, daß man in pflanzliche Lebenserscheinungen nicht hineinträgt, was nicht in ihnen liegt. Es ist kein „dumpfer Lebensdrang", der die Pflanze bestimmt, ihre Wurzeln in feuchtes Erdreich und ihre Blätter und Blüten in Luft und Licht zu treiben. Oder ihre Äste wachsend so zu drehen, daß sie dem Anprall des Sturmes aus der an ihrem Standort häufigsten Windrichtung widerstehen. Oder Stamm und Äste so wachsen zu lassen, daß der Baum mit weitausladender Laubkrone auf hohem schlankem Stamm standfestes Gleichgewicht wahren kann. Es ist dies alles deshalb kein „dumpfer Lebensdrang", weil dies alles weder ein Tun der Pflanze selbst ist, noch ein noch so dumpfes „Spüren" gegebener und wechselnder Lebensbedingungen zur Voraussetzung hat.

Sondern: eine rein chemische Affinität treibt den organischen Stoff der Pflanze zu Luft, Licht und Wasser. Und rein mechanische Gleichgewichtsgesetze bestimmen den Wuchs des Pflanzenkörpers. Desgleichen sind es durchaus Gesetze der organischen Chemie, welche (im Falle der Schößlinge) die Wandlung von Zellen, die in Luft und Licht Bestandteile der Zweige und Blätter waren, in Wasser und feuchtem Erdreich zu Bestandteilen von Wurzeln bestimmen. Denn es ist derselbe Stoffteil der Pflanze, der selbst sich in bestimmter Weise wandelt, indem er auf äußere Einflüsse reagiert. Stoffänderung und Stoffreaktion sind hier identisch. Die Blätter der Pflanzen sind keine Luft- und Lichtsinnesorgane, sondern chemische Luft und Lichtverarbeitungsretorten: Lungen und Chlorophyllproduzenten. Die Wurzeln sind keine spezifischen Erdstoffsinnesorgane, keine Feuchtigkeitsmeßorgane, sondern Verarbeiter von in Wasser sich lösenden Stoffen. Wurzeln, Stamm und Zweige haben keinen „Gleichgewichtssinn", sondern ihr Wachstum unterliegt selbst mechanischen Gleichgewichtsgesetzen.

Die *Tiere* aber haben Organe, mit der spezifischen Funktion, spezifische Einwirkungen der Außenwelt auf sie selbst auf ein motorisches Reaktionszentrum weiterzuleiten und so dieses zu spezifischen Maßregeln zu bestimmen. Diese spezifische Reaktion der Sinnesorgane ist ihr Sinn, diese Funktion gehört mit zu ihrer Bestimmtheit, zu ihrem Wesen. Kraft ihrer sind sie mehr als bloß physikalisch und chemisch reagierende Stoffkörper, sind ihrer immanenten Washeit nach auf eine Umwelt außerhalb ihrer selbst „abgestimmt". Diese spezifische Abgestimmtheit gehört mit zu ihrem Wesen.

Aber auch hier muß noch genau unterschieden werden: Wohl ist

auch die Reaktionsweise der Sinnesorgane eine rein physikalische, mechanische oder chemische. Aber nicht auf das, worauf sie derart reagieren, sind sie als Sinnesorgane „abgestimmt". Sondern auf das, was für das *Lebewesen lebenswichtig* ist: auf eine spezifische lebensrelevante „Umwelt". Sofern sie bloß physikalisch reagieren sind sie Stoffe spezifisch chemischer Affinität und Gesetzen der Physik untertan. Dies ist aber sozusagen ihre Privatangelegenheit und für das Lebewesen, zu dessen Dienst sie da sind, vollkommen gleichgültig. Die chemischen Prozesse etwa bei Einwirkung der Farben auf die Retina, sind es nicht, auf die das motorische Lebenszentrum reagiert. Sondern jenes, was an lebenswichtigen Vorkommnissen der Außenwelt durch sie hindurch *signalisiert* wird. Nicht alles, auf das die Sinnesorgane physikalisch-chemisch reagieren, gehört der lebenswichtigen Umwelt an, und nichts davon als derartige Reaktionen Hervorrufendes. Das Lebewesen reagiert bloß auf Signale wie: Gefahr! Feind! Beute! Freund! Weibchen! Männchen! Nahrung! und dergl. Diese Gegenstände sind als physikalische Einwirkungen für die Sinnesorgane selbst ebensowenig vorhanden, wie sie die Wachstumsprozesse der Pflanze bestimmen.

Die physikalisch-chemischen Reaktionsprozesse in den Sinnesorganen werden aber auch als solche garnicht weitergeleitet, sondern nur die Signale. Und nur sofern sie diese geben, fungieren sie als Sinnesorgane und sind als solche auf bestimmte Umwelten abgestimmt.

Dieses Signalisatorsein gehört mit zum Wesen der Sinnesorgane. Sofern aber die Sinnesorgane mit Momente des elementaren Ineinander des einfachen Lebewesens selbst bilden — nämlich in diesem implizite oder potentiell das sind, was sie in ihrem Ansichsein explicite und diffus neben anderen sind — gehört also zum Lebewesen selbst ein *Transzendieren* über sich selbst hinaus: auf eine Umwelt.

So ist also das animalische Lebewesen eine Bestimmtheit, zu deren immanentem, implikativem oder potentiellem Lebensgehalte es gehört, sich auf etwas außerhalb ihrer selbst zu beziehen. Die Bezogenheit des Lebewesens auf seine Umwelt ist nicht bloß eine besondere Verhältnisbestimmtheit, die objektiv, d. i. *an sich* besteht, sondern sie besteht auch *für* das Lebewesen, d. i. subjektiv. Das Tier „lebt" nicht, indem es wie die Pflanze allein in einem bestimmten Reaktionsverhältnis seines Körpers zu seinem Element (Erde, Wasser, Luft), klimatischen Einflüssen und sonstigen physikalischen Dingen steht, sondern indem es sich auch bestimmen läßt von einer „Umwelt", die nur die Projektion seiner eigenen Lebensinteressen ist. Es lebt „in seiner Welt". Denn das Beutesein, Feind-sein, Freund-sein, Gefahr-sein, Nahrung-sein, etc. haftet den Gegenständen, die nur als so charakterisierte und signalisierte für das Tier da sind, nicht im Mindesten an sich selbst an.

Es ist dies aber auch kein Bewußtseinsverhältnis. Diese Katego-

rien sind keine Bewußtseinsschemata, sondern Schemata eines leiblichen Lebensprozesses, der nicht als pure Reaktionskette zwischen Leibkörp er und physikalischer Umwelt verläuft, sondern nur durch die tätige spontane Mithilfe des Lebewesens selbst möglich ist. Auf die physikalische Umwelt reagiert bloß der tierische Leib und vice versa. Das Tier muß aber adäquate Lebensbedingungen aufsuchen, auswählen können, muß selbsttätig die Bedingung herbeiführen können, auf Grund welcher der Prozeß der spezifisch seinen Leib aufbauenden Reaktionskette (— alias das physiologische Geschehen —) eintreten kann. Diese B e d i n g u n g e n des positiven Ablaufs des physiologischen Prozesses finden ihren Ausdruck in dem „Umwelt" genannten und in den Kategorien „Beute", „Feind", „Gefahr", „Nahrung" und dergl. sich konstituierenden Schema. Mit diesen Worten umschreiben nur wir erkennenden Menschen das, worauf das Tier selbst durchaus unbewußt und ebenso automatisch reagiert, wie seine Körperstoffe auf Stoffe anderer Körper. Die Umwelt wird nicht etwa „von den Sinnesorganen wahrgenommen" (nur der *Geist* nimmt durch sie *hindurch* wahr !). Sondern die Sinnesorgane wirken gleichsam wie ein Sieb und Transformator auf die physikalischen Einwirkungen, indem sie sie auf das (selbsttätig günstige Lebensbedingungen aufsuchende, ungünstige und lebensgefährdende Bedingungen meidende und fliehende) Tier nur in jener Form wirksam werden lassen, die bei diesem ein lebenserhaltendes und lebensförderndes Verhalten auslösen.

e) Zweite Konfrontation von Konstruktion und Erfahrung.

Nun definierten wir das I c h als das elementare Ineinander der Gesammtheit aller diffusen Bestimmtheiten in ihrer Konvergenz auf einen bestimmten logischen Standpunkt.

J e d e Bestimmtheit hat einen bestimmten logischen Standpunkt, d. i. eine bestimmte „Stelle" im Strome logischer Kontinuität, der unmittelbar und mittelbar alle Bestimmtheiten zu einander in das Verhältnis von wesensnotwendigen Beziehungen setzt. Also auch die Bestimmtheit eines tierischen Lebewesens, und auch die Bestimmtheit jedes *einzelnen* vielfach *realisierten* Lebewesens kraft zeiträumlich determinierter Einmaligkeit und Einzigkeit.

Nun ist uns als *Tatsache* bekannt, daß nur tierischen Lebewesen (inklusiv Mensch, sofern auch er einen tierischen Leib hat) ein Ich innewohnt. Von leiblosen Seelen und Ichen wissen wir nicht.

In der eben vorangegangenen Untersuchung unternahmen wir es aber auch, einen Ansatzpunkt zu finden für die Erkenntnis, daß dieser Tatsache ein wesensnotwendige Sachlage zu Grunde liegt. In diesem Falle wäre es a priori ausgeschlossen, daß jemals andere Iche als die tierischer Lebewesen Tatsachen werden könnten.

Wir fragen: Gibt es etwas an der Bestimmtheit „tierisches Lebewesen", was es rechtfertigen könnte, daß ein Ich einzig und allein nur in ihm sich realisiert ?

Ja, antworten wir.

Jeder Bestimmtheit entspricht wohl eine besondere logische Allbezüglichkeit, denn jede hat objektiv ihre bestimmte logische Stelle in der Kontinuität, die alle Bestimmtheiten zu einander in logische Beziehung setzt. Aber keine Bestimmtheit wird als Bestimmtheit, die sie selbst ist, ihrerseits durch die logische Kontinuität als das, was sie selbst ist, determiniert — keine ist ihrem selbsteigenen Wesen nach so etwas wie „Perspektive" des Weltalls — außer dem tierischen Lebewesen (und natürlich auch dem hier selbst erst zur Diskussion stehenden Ich selbst).

Denn wie wir zeigten, bildet ein immanentes Moment des elementaren Ineinander eines animalischen Lebewesens unter anderem auch dies, daß es eine „Umwelt" hat. In dieser Umwelt ist einerseits der Umkreis gewisser objektiver Bestimmtheiten für das Tier in der Form eines Aspekts seiner Lebensinteressen gegeben: subjektiv. Andererseits enspricht diese „subjektive Form" doch dem objektiven Sachgehalt von Beziehungen, in denen das Tier zu jenem Umkreis gewisser Bestimmtheiten tatsächlich steht. Denn wenn ihnen diese subjektiven Formen auch nicht anhaften, so stehen sie dennoch objektiv in jenem Verhältnis zum Tier, die mit den Worten Besitz, Gefahr, Feind, Nahrung etc. ausgedrückt werden. Denn tatsächlich taugt das Gras zur Nahrung für das Vieh, tatsächlich ist der Wolf ein Feind und eine Gefahr des Lammes, tatsächlich die Mutter des Lammes sein Freund und Schutz.

Diese Übereinstimmung der subjektiven „Umwelt" mit objektiv bestehenden Verhältnissen ist auch der Grund für die fälschliche Deutung tierischen Verhaltens als eines auf wissende Erkenntnis sich gründenden.

Die objektiven Verhältnisse gewisser Bestimmtheiten zum Tier als Beute, Gefahr, Nahrung, Feind etc. — was sind sie anderes als Verhältnisse wesensnotwendiger Naturgesetzlichkeit? Was sind sie anderes als Weisen unmittelbarer logischer Abgestimmtheit? Das Schwache, Langsame, Wehrlose ist dem Starken, Wehrhaften, Flinken preisgegeben. Das Fleisch eines wehrlosen Tieres ist die naturgegebene Nahrung eines anderen seiner natürlichen Konstitution nach auf Fleischnahrung angewiesenen starken Tieres. Dieses ist — naturnotwendig — prinzipiell Gefahr und Feind für jenes. Jenes — naturnotwendig — prinzipiell die Beute dieses.

Das sind doch Wesenseinsichten nicht minder wie die, daß ein Kreis von kleinerem Radius einem Kreis von größerem Radius konzentrisch sein kann — und nicht umgekehrt: Sowenig wie der Wolf eine Beute des Lammes sein könnte.

In der Umwelt des Tieres ist nur Platz für Bestimmtheiten, zu denen das tätige Tier in unmittelbarer oder nächst mittelbarer Wesensbeziehung steht. Gegen alles, was nicht unmittelbar oder mittelbar sehr nahe *lebenswichtig* ist, verhält sich das Tier überhaupt nicht. Die Umwelt ruft nur zu lebenswichtigen Funktionen auf, zu denen das aufgerufene Tier auch auf Grund räumlicher und zeit-

licher Nähe wirklich fähig ist. Der subjektiven Umwelt des Tieres fehlt jede Entsprechung zu jenen logischen Verhältnissen, in denen das Tier wohl objektiv kraft allumfassender Allbezogenheit steht, die aber für es als Determinanten lebensinteressierter Aktivität garnicht in Frage kommen können.

Aber eben dies ist ja mit selbst eine Weise der Allbezogenheit, ja es ist das auszeichnende Charakteristikum seiner Allperspektive oder Allkonvergenz, daß es sich gegen alles nicht unmittelbar oder nächst mittelbar Lebenswichtige, und überhaupt gegen alles — räumlich und zeitlich — Ferne absolut indifferent verhält. Diese Indifferenz ist ein *positives* Merkmal seiner Allperspektive nicht minder wie die Betontheit, Zuspitzung und Aufgipfelung des Nächsten und unmittelbar oder mittelbar Lebenswichtigen. Ohne jene wäre dieses garnicht möglich! Indifferenz und Akzentuierung bedingen sich gegenseitig.

Wir haben somit in der Tat in der jeweiligen *„Umwelt"* eines Tieres die Besonderheit einer *Allperspektive* gegeben, die (im Unterschiede von den Allbezogenheiten anderer Bestimmtheiten) nicht bloß an sich objektiv existiert, sondern die zugleich auch „für" das Lebewesen, d. i. subjektiv mit ein immanentes Moment des impliziten Gehaltes des tierischen Lebewesens selbst ist. Das seelische Ich aber ist ein „Mikrokosmos" ; das Ich ist das qualitative Ineinander der Gesammtheit aller diffusen Bestimmtheiten, die überhaupt existieren ; *das Ich ist die Welt implizite oder potentiell : so aber, wie sie sich für ein besonderes und einzelnes tierisches Lebewesen „spiegelt"*. Oder : das Ich ist der Makrokosmos in der Weise elementar einfachen Ineinanders — also des Mikrokosmos — vom Standpunkte einer bestimmten tierischen Umwelt aus. Oder : *das Ich ist die kosmische Verabsolutiering* einer bestimmten tierischen Umwelt oder, was dasselbe ist, *eines bestimmten tierischen Interessenaspektes :* Auf diesen Sinn restringiert, behielte auch Leibnizens Behauptung, daß jedes Ich das U n i v e r s u m von einem gewissen Standpunkt aus repräsentiere, ihre Geltung.

Man darf nun das mit diesen Definitionen Gemeinte nicht dahin mißverstehen, als setzte sich das Ichwesen irgendwie aus einem tierischen Lebewesen und dem „Mikrokosmossein" zusammen. Nur die *Realisierung* des Ichwesens ist an die Gegebenheit des tierischen Lebewesens gebunden. D. i. nur ein r e a l e s Ich kann es nicht geben, ohne daß es sich an einem Lebewesen als an seiner adäquaten Materie [1]) realisierte. Aber das Ichwesen a l s Wesen, d. i. als reine Washeit, Idee, Bestimmtheit ist durchaus einfach und an sich selbst auf andere Bestimmtheiten oder Wesen ebenso wenig bezogen oder gar aus ihnen „zusammengesetzt" wie etwa das Wesen „Dreieck" auf die oder aus den Wesen „Seite", „Winkel" und „Dreizahl".

---

[1]) Zum Verständnis dieser Terminologie vergl. „Wesen und Wert". Kapitel über „Dasein und Materie").

Alle Momente, in die wir in der Definition das elementare Ichwesen zerlegen, sollen nur der Orientierung unseres forschenden Blickes dienen. Ein Wesen selbst läßt sich weder analysieren noch definieren, sondern nur selbst und direkt schauen. Aber man kann den selbstschauenden Blick auf ein Wesen *hinlenken, einstellen,* indem man die Bedingungen seiner Realisierungen aufzeigt und eben damit a n d e r e Bestimmtheiten nennt, mit denen das zu erforschende Wesen in wesensnotwendigen Beziehungen steht. Eben damit hat man gewissermaßen Orientierungslinien angegeben, in deren gemeinsamem Konvergenzpunkt das gesuchte Wesen liegt.

Das Ichwesen ist k e i n e S u m m e aus der Bestimmtheit einer tierischen „Umwelt" oder eines tierischen Interessenaspekts einerseits und aus der Bestimmtheit „impliziertes Universum" oder „Mikrokosmos" andererseits. Sondern ist diesen gegenüber ein durchaus Neues und Einfaches.

Das Ichwesen als solches existiert in der Sphäre reiner Wesen oder Ideen auch ganz unabhängig von jenen anderen Bestimmtheiten. Und „existierte" als ideelle Washeit, wäre das, was es ist, auch wenn ihm niemals die Möglichkeit geboten würde, sich an den ihm als nur s e i n e r adäquaten „Materie" entsprechenden anderen Wesen — tierischen Lebewesen — zu realisieren.

Unsere Wesenerkenntnis ist aber, wie schon erwähnt, an die Erfahrungserkenntnis, d. i. an die Erkenntnis tatsächlicher Realitäten gebunden. Denn nur qua Realisierung treten die reinen Wesen überhaupt in Beziehung zueinander und offenbaren dann die Eigenart ihres Wesens, „kraft" dessen sie sich zu diesem Wesen so, zu jenem Wesen anders verhalten müssen.

f) Introspektion des Ich.

Wir stellten fest, das Ich sei Individualität, d. i. Allverschiedenheit dem Wesen nach und nichts als diese; also keine Bestimmtheit vor und außer dieser jeweils einzigen Verhältnisbestimmtheit selbst. Andererseits definieren wir das Ich als Ineinander aller Bestimmtheiten, also als höchste — wenn auch implikative oder potentielle — q u a l i t a t i v e Fülle v o n B e s t i m m t h e i t e n in Konvergenz oder perspektivischem Aspekt auf einen bestimmten, einzigen, alle übrigen notwendig ausschließenden Standpunkt.

Versenken wir uns nun in unmittelbarer Introspektion in uns selbst, so werden wir konstatieren müssen, daß die einzige Bestimmtheit, die wir an unserem Ich zu erfassen vermögen, einzig und allein seine Allverschiedenheit, Allentgegensetzung und Allgegenüberstellung ist. Daß unser Ich die Welt sei, das All — davon das strikte Gegenteil erschauen wir. Es ist — so scheint es uns — von allem und zu allem der Gegenpart — und, so sonderbar dies auch sein mag — n i c h t s a u ß e r d e m! Wir werden niemals unseres Ich selbst und unmittelbar als einer positiven Bestimmtheit

inne, sondern stets nur in seinem bestimmten Verhalten, in seinen Akten erfahren wir es. Man hat nun diese Tatsache als Unfähigkeit oder Unmöglichkeit unmittelbarer Icherkenntnis gedeutet. Daß das Ich an sich selbst eine positive differenzielle Bestimmtheit sei, setzte man als selbstverständlich voraus und meinte, das Nichts, die Leere, auf das wir in der Introspektion stoßen, sobald wir nach dem Ich in unmittelbarer Selbstgegebenheit suchen, sei bloß ein Manko unserer Erkenntnisfähigkeit; oder es läge im Wesen des Ich, daß es sich von sich selbst nicht unmittelbar erkennen lasse. Und es sei erst recht eine Unmöglichkeit — tatsächlicher oder wesensnotwendiger Natur — ein fremdes Ich in seiner nackten Selbstheit zu erkennen.

Für uns, die wir das seelische Ich vom erkennenden Geiste fundamental unterscheiden und dem Geiste die prinzipielle Fähigkeit zuerkennen, alles, was ist, bloß weil es ist, zu erschauen, haben solche Behauptungen schon von vornherein keinen Sinn. Wir müssen aber weiterhin konstatieren, daß es sich bei solchen Behauptungen um eine Verfälschung des Tatbestandes handelt. Es ist vor allem an der Banalität festzuhalten, daß wir normaler Weise niemals das Bewußtsein unserer selbst verlieren. Wir unterscheiden alles und jedes und selbst unsere seelischen Akte von unserem Ich. Die Akte sind „sein", wir wollen, denken fühlen — aber wir *sind* nicht unser Wollen, Denken und Fühlen. Wo aber etwas von etwas unterschieden wird, das muß man um beides wissen.

Was wir aber in den Akten des Ich, in seinem Verhalten zu verschiedenen Gegenständen erfahren, das ist, daß es ein anderes wird, daß es seine Bestimmtheit ändert — ohne jedoch seine Identität mit sich selbst einzubüßen! Sobald wir aber unser geistiges Auge diesem mit sich selbst identischen Wesen zuwenden, — haben wir da wirklich das Bewußtsein, daß es uns entfliehe, daß wir ins Leere tappen? Durchaus nicht! Wir stoßen da in der Tat auf ein Etwas, dessen einzig angebbare Bestimmtheit aber nur die ist, daß es eben das ist, was es ist: *Ich* — und nicht Du. *Ich* — und nicht Es. *Ich* — und nicht ein Anderes. Was wir hier nur in mehreren Worten ausdrücken können, das erschauen wir als durchaus einfaches Wesen. Auch Worte wie „Allverschiedenheit" „Allentgegensetzung", „Allgegenüberstellung" sind Umschreibungen eines durchaus elementaren Wesens.

Man hat auch dies richtig gesehen — aber falsch gedeutet, nämlich als Identität, respektive Nichtidentität des Erkenntnissubjekts mit den Erkenntnisobjekt. Nicht scharf genug muß demgegenüber betont werden, daß wir das, wovon hier die Rede ist, als Objekt unserer Erkenntnis vorfinden. Die Identität des Ich mit sich selbst ist nicht die Identität unseres Geistes mit sich selbst, sondern steht ihm selbst als Objekt gegenüber. Das Ich „wahrt" seinen Akten, Wandlungen und aller Welt gegenüber seine Identität mit sich selbst und nicht mit dem sie erkennenden Geiste. Und nicht des Geistes — des Bewußtseinssubjektes — Ver-

schiedenheit von seinen Objekten ist es, die der Geist erschaut, wenn er des Ich (des Subjekts an sich bewußtseinsheterogener seelischer Akte) Allverschiedenheit erschaut. Die Allgegenüberstellung des Ich hat nichts zu tun mit der Gegenständlichkeit des Erkenntnisobjekts für den Geist. Nicht als bloß Gewußtes steht die Welt dem Ich gegenüber, sondern als *Fremdes, Nichts selbsthaftes!* Auch das von sich selbst wissende Bewußtseinssubjekt hat sich z u m G e g e n s t a n d e. Denn Gegenständlichkeit ist dem Bewußtsein als solchem wesensnotwendig — gleichgültig in welchem Verhältnis sonst Bewußtseinssubjekt und Bewußtseinsgegenstand stehen mögen. Auch das Bewußtsein des Geistes von sich selbst ist Bewußtsein v o n Etwas und damit gegenständlich (S. oben). Es widerstreitet aber dem Wesen des seelischen Subjekts, dem Ich, s i c h s e l b s t gegenüberzustehen! Das Ich ist Allgegenüberstellung just in dem Sinne, daß dieses Ich selbst allem anderen a u ß e r s i c h s e l b s t gegenübersteht, nämlich indem es sich von ihm als Fremdem Nichtichhaftem unterscheidet und als solchem entgegensetzt. Das Ich gibt sich also der unmittelbaren Anschauung als pure Allunterscheidung, Allentgegensetzung, Allgegenüberstellung zu erkennen. Ist das alles? Oder richtiger gefragt: Ist diese Allunterscheidung etc. wirklich eine so pure? Ist wirklich nicht ein E t w a s gegeben, das sich vom All unterscheidet, dem All sich entgegensetzt, sich ihm gegenüberstellt? Ist nicht doch noch etwas in und mit dieser Allunterscheidung gegeben?

g) *Das Ich als positives Nichts.*

An dieser Stelle tun wir gut, uns ins Gedächtnis zu rufen, was die tiefsten Intuitionisten — Mystiker und Metaphysiker — im Ich zu erschauen geglaubt haben: Das leerste Nichts und zugleich auch das gesammte All, die Welt, Gott. Und unsere eigene Selbstbesinnung wird — wenn sie einen anscheinend gedanklichen Widersinn nicht von vornherein als Gegeninstanz gegen tatsächlich Erschautes gelten zu lassen gewillt ist, sondern das Denken in den Dienst des Versuches, Erschautes sinnvoll zu interpretieren stellt — anerkennen: In der Tat klafft dort, wo wir das Ich suchen, nicht ein leeres Nichts, sondern ein v o l l e s, nicht ein negatives Nichts, sonder ein p o s i t i v e s N i c h t s.

Daß eine derartige Unterscheidung nicht von vornherein widersinnig ist, lehrt schon die physikalische Unterscheidung zwischen dem Fehlen eines aktuellen Geschehens m a n g e l s wirkender Kräfte und zwischen dem Fehlen aktueller Geschehens k r a f t einander gegenseitig aufhebender oder im Gleichgewicht haltender Kräfte.

Ein Nichts kann das Fehlen eines Etwas sein. Aber es kann auch dessen extremtes Gegenteil sein: Eine Fülle von Bestimmtheiten, eine Fülle von differenten Bestimmtheiten, die sich gegenseitig

hemmen, aufheben, indifferieren. Ein Nichts kann mehr sein als ein Etwas: Der Mangel von Bewegung beim Ruhen eines Steines auf dem Boden ist die Resultante einer größeren Kraftsumme (Schwerkraft und widerständige Undurchdringlichkeit) als dessen freier Fall (nur Schwerkraft). Die Beispiele sollen aber nur bildlich verdeutlichen, was wir meinen.

Wir definierten das Ich als Mikrokosmos, als Ineinander, aller diffusen Bestimmtheiten der Welttotalität, u. zw. in der Projektion auf eine besondere logische Stelle eben dieser Totalität. Wenn wir nun behaupten, das elementare Was dieses kosmischen Ineinander sei die Indifferenz all dieser differenten Bestimmtheiten, u. zw. jeweils als besonderes Ich eine bestimmte singulare von allen übrigen Bestimmtheiten sich unterscheidende Indifferenz, dann haben wir angegeben, in welchem Sinne von einem positiven „Nichts" und in weiterem von einem bestimmten, allunterschiedenem, dem All sich entgegensetzenden, dem All sich gegenüberstellenden Nichts hier die Rede sein soll. Wiederum rühren wir damit nur an Intuitionen tiefster Metaphysiker, nämlich Schellings und Hegels — und vielleicht sogar auch der indischen und chinesischen Philosophie. Auch Spinozas Satz: „Omnis determinatio est negatio", nämlich Negation des Absoluten, Vollsten, Wirklichsten, des wahrhaft Seienden: Gottes — auch dieser Satz impliziert die Überzeugung, daß jede differente Bestimmtheit weniger ist als das pure Nichts von Bestimmtheiten. Und daß — vice versa — dieses pure Nichts alle differenten Bestimmtheiten als sich gegenseitig eben zum Nichts indifferierende in sich enthält.

Doch diese historische Bemerkung beweist nicht mehr, als daß wir nicht die ersten sind, die die augenscheinliche Absurdität eines positiven, mit der absoluten Fülle schwangeren Nichts ernsthaft diskutieren. Man wird aber kaum glauben können, daß solchen Geistern entgangen ist, was jedem Schulkind evident ist: daß 0 weniger ist als 1 und daß keine Null mehr oder weniger ist als eine andere Null. Wenn ihre Gedankengänge nun dennoch gegen solche Evidenzen zu verstoßen scheinen, dann wird man wohl annehmen müssen, daß man sie nicht versteht, solange man sie so versteht. Und vor allem: Es muß in Wahrheit etwas geben, was sie gesehen haben und was andere, die ihre Gedanken von vornherein absurd finden, nicht gesehen haben.

Und in der Tat: Jedes primitivste Lebensphänomen zeigt, daß ein Mehr an aktualisierten Bestimmtheiten ein Weniger an potentiellen Bestimmtheiten ist. Je näher der Armut des Keimes, desto näher dem Reichtum der Fülle von Entwicklungsmöglichkeiten.

Doch ein Keim, ein Samen, ein Ei ist nicht nichts. Dafür ist aber auch ein leibliches Lebewesen nicht das elementare Ineinander der diffusen Bestimmtheiten der gesammten Wirklichkeit, sondern nur jener Bestimmtheiten, die in den körperlichen Gliedern, Bestand-

teilen, Eigenschaften und Entwicklungsstadien eines bestimmten Leibes zur explikativen Realisation gelangen.

Das seelische Subjekt, das Ich aber ist auch ein Lebewesen. Das elementare Ineinander d i e s e s Wesens wurde von uns als elementares Ineinander der diffusen Bestimmtheiten der gesammten Welttotalität bestimmt.

Nun ist zu beachten, daß ein Lebewesen, indem es lebt, nur das zur Entfaltung bringt, sich nur zu dem realiter entwickeln kann, nur das aktualisieren kann, was es „im Grunde genommen schon ist", was es potentiell implizite schon ist.

Was ein Ich ist, erfahren wir also indirekt, wenn wir wissen, wozu es sich entwickelt.

Zwischen dem Lebewesen aber einerseits und seinen explikativen Momenten andererseits schwebt eine *„qualitative Spannung"*, bei den leiblichen Lebewesen „Trieb", bei den seelischen „Streben", „Wille", „Drang" genannt. Das Lebewesen ist potentiell die Gesammtheit all dessen, was es jeweils aktuell, explikativ und realiter nur teilweise ist, es ist also stets mehr als jedes Einzelne seiner explikativen Momente. Es ist in der Form des Ineinander stets mehr als jene Bestimmtheiten, an und in denen es sich jeweils gerade realisiert. Denn diese sind diffuse Bestimmtheiten, sind außereinander : das eine bloß diese, das andere bloß jene Bestimmtheit. Sofern das Lebewesen sich in ihnen realisiert, spannt es sich in jedem von ihnen zu jedem anderen, spannt es sich in jedem einzelnen zur Gesammtheit aller übrigen : Es treibt, es strebt, es will in jeder Einzelaktualisierung oder Einzelrealisierung zur Gesammtentfaltung dessen, was es in der Form des Ineinander ist, in die Form des Außereinander. Es „empfindet" als leibliches Lebewesen, es „fühlt" als seelisches Wesen in jeder *Einzel*realisierung seines Wesens seinen Trieb, sein Streben, seinen Willen, seinen Lebensdrang zur *Gesammt*entfaltung ungestillt, unbefriedigt.

Das seelische Lebewesen s t r e b t also nach dem, w i l l das, wozu es sich kraft seines Wesens entwickeln kann. Und es entwickelt sich — will also, strebt — zu dem, was es im Grunde „potentiell", „implizite" schon ist.

Nun fragen wir : *Was* erstrebt, *was* will das seelische Subjekt des individualistischen Ego rein als solches ? Die Antwort geben übereinstimmend alle Psychologen in der Weise, daß sie einen schrankenlosen „Egoismus", einen schrankenlosen „Willen zur Selbsterhaltung", und Selbstentfaltung — wo es nötig ist auch auf Kosten der gesammten übrigen Welt — einen schrankenlosen „Willen zur Macht" — für das Grundstreben, für den Grundwillen des Ich erklären.

In unserer Sprache und im Anschluß an frühere Erörterungen : *Das Ich will die gesammte Welt vom engen Standpunkte des Interessenaspekts eines tierischen Lebewesens aus.* Wären die Sterne etwas, was das Tier fressen kann — die ihm innewohnende Seele würde sie ihrem tierischen Leibe zum Frasse geben wollen. Da sie aber dem

Tiere weder nützen noch schaden, verhält sich sein seelisches Ich ihnen gegenüber indifferent ; sie haben ihre Stelle im Weltaspekt des Ichwollens ganz in der Ferne einer Interessenlosigkeit — die aber, eben durch diese ihre Ferne und Unbestimmtheit der nützlichen oder schädlichen nächsten Umwelt den *Akzent* perspektivischer Größe und Bedeutung gibt. Sie gehören m i t zum Weltaspekt, in dem — mittelbar — das Ich auch sie mit will : als Kontrastfolie und Grenzhorizont [1]).

Können wir nun sagen : das Ich *ist* dieser Interessenaspekt ? Nein. Sondern nur daß das Ich die gesammte Welt sei vom *Standpunkt* dieses Interessenaspekts aus, behaupten wir. Also auch nicht die objektive, nichtstandpunkthafte Welttotalität ist das Ich. Es ist aber auch nicht richtig, daß das Ich die Welt — sei es die standpunkthafte, sei es die objektive, standpunktlose w o l l e. Sondern : „Das Ich will die Welt" ist nur eine gekürzte Ausdrucksweise für „das Ich will die Welt *haben*", will die Welt fressen, will *mehr* sein als alles übrige der Welt, will M a c h t über die Welt, will etwas in Bezug auf die Welt *sein* oder *tun*. Kurz : Die Wollungen des Ich gehen nicht direkt auf die Welt, sondern nur indirekt. Erstrebt, gewollt werden kann nur ein egoistisch bestimmtes S i c h - v e r h a l t e n des Ich zur Welt. Dieses Sich-verhalten ist aber nichts anderes als eben jene Verhältnisbestimmtheit, von der oben gezeigt wurde, daß sie — als Individualität — das Wesen Ich sei : Allverschiedenheit, Allentgegensetzung, Allgegenüberstellung. Es ist die objektiv existierende Subjektivität, das objektiv existierende Verhältnis einer in einer bestimmten logischen Stelle des Universums p r o j i z i e r t e n Welt — einer Standpunktswelt — zur objektiven Welt selbst. Dieses objektive Welt ist dem Ich garnicht als das was sie selbst ist „gegeben". Dies verhindert die naturnotwendige „E i n g e s p e r r t h e i t" des Ich in seine Subjektivität, die sein W e s e n ist ; also ihm so wenig „angetan" wie die Notwendigkeit des Dreiecks, nur drei und nicht vier Seiten haben und nicht kreisförmig sein zu können ! Vielmehr ist diese objektive Welt dem Ich nur „gegeben" in dieser Bestimmtheit als Beute oder Fraß, in jener als zu Fürchtendes, Gefährliches ; in dieser als Nützliches, Förderndes, Freund, Genosse, in jener als Feind ; in dieser als Nahes, Interessierendes, in jener als Uninteressantes, Fernes, Indifferentes. Also stets nur in den Kategorien jenes *Verhältnisses*, das ihm das bestimmte Animale vorschreibt, von dessen Standpunkt aus es die Welt *ist*, ist ihm die Welt „gegeben" — *nicht erfaßt* es die objektive Bestimmtheit selbst !

Das Ich ist dieses bestimmte Sich-verhalten — und nichts außer-

[1]) Es ist die Aufgabe nicht der Psychologie sondern der Ethik, zu zeigen, daß alles n i c h t egoistische Wollen und Streben von einer höheren, dem seelischen Ich übergeordneten, wenngleich an ihm sich *realisierenden* Wesenheit — *dem Geiste* — determiniert wird. Die Tatsache eines anderen — u n egoistischen (geistigen) — Wollens darf also keinen Einwand bilden gegen das hier allein in Frage stehende rein seelisch ichhaft determinierte „animalische" Wollen und Streben.

dem. Es *ist:* Beute Suchen, animalisches Leben Förderndes Suchen, Festhalten, um es Kämpfen. Es ist animalisches Leben Schädigendes fliehen und fürchten, dem Bekannten und dem Freunde vertrauen, dem Unbekannten und dem Feinde mißtrauen. Es ist Sich-für-Nahes und Lebenswichtiges interessieren und für Lebensunwichtiges sich nicht-interessieren. Das Ich *ist:* das sich auf die gesammte Welt vom engsten Standpunkt seines Animale aus als Zentrum Beziehen: *Egozentralismus.* Es ist das die gesammte Welt nur von diesem Standpunkt aus Haben und Übermächtigen wollen: *Egoismus.*

All dieses will das Ich explizite aktuell sein. Und all dies i s t es implizite, ist es potentiell: als Wesen. Es entfaltet, aktualisiert in diesem seinem Wollen nur die Bestimmtheit seines Wesens. In Anbetracht dieser Sachlage hat man das Ich schon einen bestimmten W i l l e n s c h a r a k t e r genannt (SCHOPENHAUER) — was aber den logischen Widersinn eines Willens ohne wollendes Subjekt impliziert. Das Ich ist mehr als sein Wollen. Es ist das Ineinander seiner ihm möglichen Willensziele als neues, eigenartiges, auch von diesen qualitativ unterschiedenes elementares Wesen. Es ist das *elementare Ineinander der einzelnen ihm möglichen Verhaltungsweisen zur Welt;* und eben diese Verhaltungsweisen bestimmen als mögliche Willensziele sein Wollen: als die Weisen, sein impliziertes Wesen zu entfalten, als die Weisen, sein potentiellens Wesen zu aktualisieren, als die Weisen, sein Wesen zu realisieren. Indem das Wesen sich aktualiter in e i n z e l n e r bestimmter Weise verhält, spannt es sich qualitativ gegen die seinem Wesen implizierten a n d e r e n jetzt eben nicht aktualisierten Verhaltungsweisen: es will m e h r als dieses e i n e Verhalten. Es will: das heißt: es drängt zur V o l l entfaltung seines Wesens. Die Leere, der Mangel und zugleich die Fülle ist der positive Urquell des Wollens. Das Wollen kommt aus dem Ich: das heißt das Wollen kommt aus etwas, das, indem es will, r e a l i t e r w e n i g e r ist als das, was es eben will — und das zugleich auch *als Wesen mehr* ist als das, was es eben will.

Das Ich als reines, nicht im Zustand der Teilaktualisation begriffenes Wesen aber ist die absolute *Indifferenz* all der ihm möglichen Verhaltungsweisen. Es ist die sie gegenseitig paralysierende Fülle, die eben deshalb absolut negative Leere jeder differenten Bestimmtheit scheint. Und dies deshalb, weil es in der sein Wesen ausmachenden T o t a l i t ä t aller Verhältnisbestimmtheiten die zur Welt von einem einzelnen Standpunkt aus möglich sind, selbst Allheit, selbst Welt ist: Weltprojektion, Mikrokosmos. Und weil in dieser Allheit das Einzelne, Differente ausgelöscht ist. Denn jede Einzelbestimmtheit, jede Differenz ist eine Negation der Allheit. Doch um dies einzusehen, wäre eine fundamentale metaphysische Erörterung nötig, die wir, ohne von unserem speziellen Thema ganz weit in metaphysische G e s a m m t-erörterungen abzuschweifen, nicht geben können. Es ist das Schicksal aller grundlegenden Erörterun-

gen, daß sie eben ins Metaphysische führen. In diesem Gebiete setzt aber eines das andere voraus, und man kann deshalb hier eines nur behandeln, indem man die Wahrheit eines anderen, vorerst bloß versichernd, voraussetzt. Da sich alles nicht auf einmal erörtern läßt, sondern nur eines nach dem andern. So müssen wir uns hier nur mit dem früheren Hinweis auf andere, gleiches intendierende Denker begnügen. Wir hätten es viel leichter, wenn diese nicht dem radikalen Grundirrtum der Identifikation von Sein mit Bewußtsein und im Engeren auch von Ich mit Bewußtseinssubjekt verfallen wären. So aber ist es uns verwehrt, auf ihren Erkenntnissen einfach aufzubauen. Wir können nur auf eine richtige Grundintuition bei ihnen hinweisen, müssen aber deren diskursive Interpretation ablehnen. Gleichwohl: eine gewisse Gewähr bietet schon dies, daß reife Denker eine Allheit, die durch ihre Fülle zum Mangel differenter Bestimmtheiten — zu einem puren Nichts an Bestimmtheiten — sich in sich selbst gegenseitig aufhebt, überhaupt diskutieren. Diese Annahme eines positiven, vollen — „Nichts" kann doch wohl ein logischer Widersinn nicht sein! Nur geht aus unserer Deduktion der Individualität oder des seelischen Subjekts hervor, daß sich dieses nur als „Mikrokosmos" im angegebenen Sinne begreifen läßt, also als *standpunktliche Projektion* eben dieser Allheit, von der hier versichert wird, sie sei eine sich zur bestimmtheitslosen Leere, zum „Nichts" indifferenzierende Fülle: Wenn wir nun in der Introspektion tatsächlich so etwas wie jene Leere, wie ein Nichts dort antreffen, wo der Quellpunkt und das Subjekt alles Seelischen sein muß, und wenn wir zugleich das Bewußtsein haben: es sei gleichwohl *etwas* dort und nicht in Wahrheit nur Nichts; — und wenn wir gleichwohl nicht leugnen können, daß wir normaler Weise das Bewußtsein unseres unverwechselbaren Ich haben, — und wenn es weiter unlogisch wäre, anzunehmen, daß man ein Nichts, das man weiß, oder ein Etwas, von dem man nicht weiß, von allem Übrigen und auch von anderen solchen Nichtsen positiv unterscheiden könne: sind wir nicht da genötigt, zu behaupten: das Ich sei eben jenes *scheinbare* Nichts, jene *scheinbare* Leere, auf die wir treffen, wenn wir das reine nackte Ich suchen? In Wahrheit ist aber dieses „Nichts" die Indifferenz kosmischer Fülle oder Allheit. Und zwar, da verschiedene Iche *verschiedene Projektionsbestimmtheiten dieser in sich paralysierten Allheit* oder Fülle sind — unterscheiden sich nichtsdestoweniger diese positiven Nichtse voneinander. Und sind allverschieden, allentgegengesetzt, allgegenübergestellt dem Wesen nach, da es nicht zwei gleiche Projektionspunkte des Weltalls gibt.

Nur so erklärt sich die sonderbare Tatsache, daß jede bestimmte Einzelaktualisierung eines Ich sich wiewohl sie nur eine spezifische seelische Art repräsentiert, und trotzdem daß ihr auch der Gegenstand mit denselben seelischen Akten anderer Iche gemeinsam sein kann (verschiedene Iche können „dasselbe" fürchten, sich über dasselbe freuen, „dasselbe" wahrnehmen, denken, wollen und

tun —) dennoch absolut einzig und unverwechselbar mit Individualität tingiert ist. Wiewohl doch alle Akte aus einem unfaßbaren Nichts herzukommen scheinen, sind wir uns doch ihres Quellpunktes *positiv* zugleich als unseres allunterschiedenen Ichs und als sprudelnder Fülle bewußt. Nicht zu oft kann die apriorische Fruchtlosigkeit und die Verkehrtheit jedes Versuches betont werden, den *Inhalt* und *Gegenstand*, den eigenartigen *Gehalt* dieses Bewußtseins aus einer spezifischen Struktur des Bewußtseins selbst erklären zu wollen.

Dies bliebe eine Widersinnigkeit, selbst unter der oben als grundfalsch erwiesenen Voraussetzung, daß seelisches Ich gleich Bewußtseinssubjekt und seelische Akte gleich Bewußtseinserscheinungen wären. Denn auch dann wäre es einsichtigerweise eine Verfälschung des klaren Sinnes von Individualität oder Wesenseinzigkeit, Wesenseinmaligkeit, wenn man sie als blosse Identität des wissenden und des gewußten Ich erklärte. Ein sichselbst wissendes Bewußtsein ist so wenig Individualität oder Einzigkeit, Einmaligkeit dem Wesen nach wie ein mit sich identischer Stein. Identisch s e i n und Sichidentisch w i s s e n ist zweierlei. Und schließlich auch Ich s e i n und Selbst b e w u ß t s e i n ist zweierlei. Erst muß man Ich, ein Selbst s e i n, um von sich, wenn man ein reflektives Bewußtsein hat, als von einem Ich, als von einem Selbst zu wissen. Das Ich ist im Selbstbewußtsein der G e g e n s t a n d des Bewußtseins und nicht das I d e n t i t ä t s v e r h ä l t n i s von Wissenssubjekt und Wissensobjekt. Spricht man vom Ich als von einem „S e l b s t", so meint man damit die Entgegensetzung gegen alles Nichtich; die Allverschiedenheit: „Ich selbst — und nicht ein anderer oder nicht ein anderes." Die Selbigkeit im Sinne von Identität mit sich selbst kommt dem Ich nicht anders zu als allen anderen mit sich und nicht mit einem anderen identisch s e i e n d e n (und nicht identisch g e w u ß t e n!) Wesen. Nur weil ich stets mit mir und nicht einem anderen identisch bin, nur weil ich mir selbst tatsächlich gleich b i n, w e i ß ich, wenn ich *von* mir weiß, v o n mir als von einem Sichselbstgleichen. Nicht aber bin ich Ich Selbst, weil ich — der Wissende — und ich — der Gewußte — mich identisch w e i ß.

Im Übrigen involvierte nicht einmal der *blosse Tatbestand*, daß Wissenssubjekt und Wissensobjekt in Wahrheit ein und dasselbe s i n d, daß jenes von diesem als selbem w i s s e n müßten. Sondern der Inhalt oder Gegenstand des Bewußtseins wäre in diesem Falle bloß: Wissenssubjekt. Davon verschieden wäre der Inhalt oder Gegenstand: Identität. Die Identität wäre hier also bloß Seinstatsache, nicht aber g e w u ß t e Tatsache. Man übersieht diese ganz offensichtliche Verschiedenheit von seiender und gewußter Identität bloß deshalb, weil man schon unter der lächerlichen Voraussetzung philosophiert: Bewußtsein selbst sei eben eine eigenartige Identität von Subjekt und Objekt. Unter dieser Voraussetzung wäre es allerdings selbstverständlich, daß ein

Bewußtsein, das von sich selbst wüßte, eo ipso von seiner Identität wüßte.

h) Die bewußtseinsheterogene rein seinsmäßige Erlebnisbeziehung (Intentionalität) des Ich zur Welt.

Wir halten also daran fest, daß das Ich ein von allem Bewußtsein unabhängiges Wesen ist. Allverschiedenheit, Allentgegensetzung und Allgegenüberstellung charakterisieren das Ich als Wesenseinzigkeit: als Individualität. Diese erklärt sich daraus, daß das Ich „Mikrokosmos" ist, d. i. eben dieselbe Allheit, von der es verschieden ist — aber als elementares Ineinander der diffusen Bestimmtheiten des *All jeweils in Abwandlung auf einen bestimmten Standpunkt* hin. Als das, was das Ich ist, gehört es aber seinerseits selbst wieder als eine Bestimmtheit der Allheit diffuser Bestimmtheiten an, ist ihnen nebengeordnet und steht mittelbar und unmittelbar in einem logischen Zusammenhang zur Totalität der objektiven, also nicht selbst wiederum standpunktlich auf es abgewandelten Welt (der natürlich auch alle anderen standpunktlichen Abwandlungen — Mikrokosmen, Iche — selbst mit angehören). Kraft dieser logischen Kontinuität ist ihm ein bestimmtes *wesensnotwendiges* Verhältnis zur Welt vorgeschrieben. Wenn es zu diesem oder jenem in der Reihe objektiver Bestimmtheiten in ein Verhältnis tritt — und dies muß es sobald es sich realisiert — dann verhält es sich in jener wesensnotwendig ihm zukommenden Weise.

Die Weisen dieses „Verhaltens" sind die seelischen Akte: die Intentionalitäten.

Also: *Ohne von der Welt und ihren Einzelgegenständen zu wissen, bezieht sich das Ich in seinen seelischen Akten auf sie: rein seinsmäßig.* Kraft dieser wesensnotwendigen Beziehungsmöglichkeiten des Ich zur objektiven Welt ist das Ich auf die objektiven Bestimmtheiten der Welt in bestimmter Weise „abgestimmt", steht in bestimmt graduierter (vermittelter) Verwandschafts- und Verträglichkeitsbeziehung zu diesen, in bestimmten (vermittelten) *Fremdheits- und Unverträglichkeitsbeziehungen* zu jenen Bestimmtheiten.

Ohne von der Welt zu wissen, ist diese doch für das lebende, d. i. in seelischen Akten sich realisierende Ich da, ist ihm „gegeben": nämlich eben diese seine Akte oder Verhaltungsweisen zur Welt kraft logischer Kontinuität wesensmäßig determinierend.

Das Ich *„erlebt"* die Welt: das heißt nicht, es weiß es erfährt wissend die Welt. Sondern: das Ich aktualisiert die ihm potentiellen seelischen (sein Wesen ausmachenden) Verhaltungsweisen zur Welt. Und dies wiederum bedeutet: das Ich entfaltet die *sein Wesen ausmachende mikrokosmische Weltprojektion.* Und in dieser Entfaltung ist es determiniert durch das Verhältnis dieses „Projektionsbildes" zum unperspektivischen Urbild, in dem es mit

anderen Projektionsbildern selbst eine Stelle als objektiv existierende Bestimmtheit hat. Das, was das Ich (implizite) i s t, kann es nur (explizite) w e r d e n, indem es in ein aktuelles Verhältnis zur Welt tritt. (Nur an der Welt entwickelt sich das Ich.) Die Ichakte sind gleichsam die aus der punktuellen Potenzialität auseinandertretenden Aktualisierungen der perspektivischen Beziehungsstrahlen zur objektiven Welt. Das Ich wird was es ist, — nämlich mikrokosmische Weltprojektion —, indem es sich perspektivisch auf den Makrokosmos hinorientiert: sich standpunktlich zu ihm verhält, ihn von sich aus, als von seiner — des Makrokosmos — mikrokosmischen Standpunktsprojektion aus, erlebt, ihn als das erlebt, was er ihm — dem Iche — ist. Das Ich will das sein, was es potentiell und implizite schon ist: Eben diese mikrokosmische absolut einzige Standpunktsprojektion in aktu und explizite.

Erst und nur in dieser Entfaltung, erst und nur in diesem Auseinandertreten des impliciten Ichwesens in einzelne Akte und Verhaltungsweisen zur Welt o f f e n b a r t das Ich seinen positiven Gehalt. Denn implizite indifferiert die Fülle der mikrokosmischen Allheit jede Einzelbestimmtheit zur Leere, zum Nichts, zum positiven Nichts, aus dem die Akte entspringen.

Daß die Welt aus dem „Nichts" ihren Ursprung nahm, ist eine so tiefe Weisheit, daß sie auch in der Psychologie Sinn und Stelle hat: auch aller seelische Reichtum entspringt aus der Fülle des Nichts: des Ich.

ZWEITER TEIL: DIE SEELISCHE WIRKLICHHEIT

VIERTES KAPITEL.

Die seelischen Qualitäten.

§ 1. „Sinnliche Qualitäten" und Stimmungsqualitäten.

Das seelische Subjekt — die Individualität oder das Ich — ist niemals nackt gegeben, sondern stets bekleidet von einem unendlichen Reichtum an sich genereller Bestimmtheiten. Daß sich die volle konkrete seelische Realität in die Armseligkeit schulpsychologischer Nomenklaturen — wie etwa „Denken", „Fühlen" „Wollen", und deren Unterarten und dergl. — pressen lasse, das glauben wohl nicht einmal die Schulfüchse. Müßten sie ja dann zugeben, daß gerade die genialen Psychologen, die Menschenkenner, Moralisten und Dichter, von durchaus anderen Gegenständen reden als von — Seelen!

Es ist auch ein arger Wahn zu glauben, daß man durch noch so nüanzierte „Differenzierung" und Kombinierung der paar schulpsychologischen Abstrakta jemals auch nur ahnungsweise in die Nähe der seelischen Wirklichkeit gelangen könnte. Die wirklichen Psychologen reden denn auch von ganz anderem als von Akten der Wahrnehmung und Vorstellung, des Strebens und Wollens, des Fühlens und der Gesinnungen. Nur ganz nebenbei gelangen sie zu Bemerkungen (fast nie zu Analysen) solcher Akte. Dagegen reden sie fast durchweg von den intentionalen *Gegenständen* dieser Akte. Es gibt die genialisten psychologischen Analysen, in denen ausschließlich die Rede ist allein von dem, w a s ein Mensch wahrnimmt und vorstellt, denkt und fühlt, ersehnt und will und tut; kein Wort aber darüber, wie diese Akte selbst beschaffen sind!

Nun könnte man ja darauf wohl vom Standpunkte der Bewußtseinspsychologie erwidern: Da Seele Bewußtsein ist, und da die Inhalte des Bewußtseins reelle Konstituentien des Bewußtseins (also der Seele) sind, versteht es sich ja nur von selbst, daß man Psychologie des Denkens, Fühlens und Wollens treibt, auch wenn man bloß von dem redet, w a s gedacht, gefühlt und gewollt wird, d. i. was denkend, fühlend, wollend b e w u ß t ist. Da es aber nach den vorangegangenen Untersuchungen klar ist, daß Seele und Bewußtsein heterogen sind, ist dieses Ausfluchtmittel bisheriger Psychologien unbrauchbar. Doch davon abgesehen. Es

ist eine völlige Verkennung der Absicht eben erwähnter wirklich psychologischer Analysen, sie so zu verstehen, als wollten sie von irgendjemandes Bewußtseinsinhalten berichten — und nicht wer und wie er *ist:* u. zw. nicht als deren Summe oder Gefäß, sondern als deren Grund und Folge. Es wird dabei dieser Jemand nicht im Entferntesten als ein Bündel von Bewußtseinsinhalten verstanden, sondern als ein Wer, der gerade diese (und nicht andere) Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Gesinnungen, Wollungen h a t oder vollzieht — eben weil er — schon v o r ihnen — der ist, der er eben ist. Und als ein Jemand, der, w e i l er diese Akte vollzogen oder gehabt h a t, so ist, wie er eben n a c h h e r ist. Ebenso aber wollen die Analysen durch Angabe solcher Akte jemanden j e n s e i t s ihrer selbst „charakterisieren".

Aber nicht genug damit: Die wirklichen (nicht schulpsychologischen) Analysen kommen auch schon ohne Angabe dessen aus, *was* ein Mensch denkt, fühlt und will. Sie stellen diesen seelischen Jemand d i r e k t dar. Und das ist das Merkwürdige: Sie bedienen sich dabei durchaus nur solcher Ausdrücke, die laut den Schulpsychologien, rechtmäßig nur in Anwendung auf Physikalisches, Körperliches gebraucht werden dürften! Und sie bedienen sich eben solcher Ausdrücke auch zur Charakterisierung der einzelnen seelischen Akte.

Damit sind wir bei der Hauptsache. Es herrscht bis auf wenige Ausnahmen Übereinkunft in der wissenschaftlichen Psychologie bezüglich folgender Ansicht. Das physikalische und das psychische Gebiet unterscheiden sich voneinander durch die Auswahl spezifischer Bestimmtheiten, die ausschließlich nur dem einen o d e r dem anderen von ihnen angehören. Einzig und allein die Bestimmtheit Z e i t haben sie beide gemeinsam (Übrigens wird auch dies sehr oft geleugnet. In der Korrelation von Seele — Zeit und von Körper — Raum scheinen sogar *Kant und Bergson* übereinzustimmen!). Alle Ausdrücke aber, die Raumgestaltliches und Raumdimensionales, sowie Data der Licht-, Dunkel und Farbenregion, des Tonhaften, der Schwere und Temperatur, der Tast-, Geschmacks- und Geruchsqualitäten und überhaupt der sogen. s i n n l i c h e n Q u a l i t ä t e n und des Körper-stofflichen meinen, werden sorgfältig aus der schulpsychologischen Terminologie ausgeschieden. Nur in sehr rückständigen Psychologien fristen sie unter der Rubrik „Empfindungen" ein mehr ratlos geduldetes als gewolltes Dasein, und auch dies nicht ohne metaphysische Voraussetzungen, welche aus der gesammten Welt einen seelischen „Empfindungs"-Tatbestand machen möchten. Aber selbst dann wird eine radikale Grenze gezogen zwischen dem physisch sich Gebenden, „in Wahrheit" aber Psychisches Seienden und zwischen dem nicht nur psychisch Seienden sondern zugleich auch als solches sich Gebenden. In schulpsychologischer Hinsicht bleibt es auch hier dabei, daß innerhalb dieser Disziplin, (außer von seelischem Subjekt) nur von spezifischen Bestimmtheiten — den bald so, bald anders klassifizierten

„seelischen Akten" — die Rede sein dürfe. So wie also dem Körperding außer räumlicher Ausdehnung und den physikalischen Kräften die sogenannten sinnlichen Qualitäten zugeordnet werden, ebenso dem seelischen Ich die seelischen Akte. In diesen und in diesen allein soll sich der Gesammtumfang von seelischen Bestimmtheiten erschöpfen.

a) Sinnliche Qualitäten der Seele[1]).

Wenn es jemand wagt, zu behaupten, daß es auch im Reiche des Seelischen Bestimmtheiten gibt wie: Weite, Größe, Kleinheit, Breite, Höhe, Tiefe, Niedrigkeit, Dicke, Dünne, Rundheit, Eckigkeit, Krummheit, Gradheid, Spitzigkeit, Schwere, Leichtigkeit, Härte, Weichheit, Zähigkeit, Knorrigkeit, Licht und Helle, Dunkel, Farbigkeit, Buntheit, Grau, Blau etc., Lautes, Leises, Schrilles, Wärme, Kälte, Trockenheit, Saftigkeit, Duft, Süsse, Bitterkeit, Glätte, Biegsamkeit, u. s. w. u. s. w. — dann wird man es für selbstverständlich halten, er wolle *bildlich* sprechen. Leugnet er dies, versichert er vielmehr, er meine es wörtlich, so wird man dies einen kapitalen Unsinn schelten oder okkulte Mystik oder Materialismus u. dergl. Man wird sagen: Das wäre ja ganz ebenso als wollte er einem Stuhle Gedanken, Gefühle, Wollungen zusprechen. Es wäre die Verwechselung heterogener Sphären. Jene Bestimmtheiten seien physisch und hätten im Bereiche des Psychischen so wenig ihre Stelle wie die Akte des Denkens, Fühlens und Wollens im Bereiche des Physikalischen.

Nun sind es aber eben solche Bestimmtheiten, die zur direkten Charakterisierung des Seelischen dienen. Jeder versteht ohne weiteres, daß und was für Anschauliches gemeint ist, wenn von einer „trockenen, dünnen, engen, kleinen, eckigen, grauen Seele" die Rede ist. Oder von einer lauten, warmen, hellen Freude. In meinem Buche „Wesen und Wert" habe ich aber gezeigt, daß man kein Recht hat, von einem Gebrauch in bildlichem, uneigentlichem Sinne zu sprechen, wenn Seelischem Adjektive beigelegt werden wie: Hell, dunkel, schwer, leicht, dumpf, zäh, süß, bitter, krumm, gerade, weich, hart, biegsam, glatt, knorrig, kalt, trocken, saftig, warm u. s. w., u. s. w., u. s. w. ALEXANDER PFÄNDER hat in seiner Schrift „Grundprobleme der Charakterologie" (Jahrbuch der Charakterologie, Berlin 1924) gezeigt, daß eine zum Konkretesten der menschlichen Seele vordringende Charakterologie ohne den Gebrauch derartiger aus der Schulpsychologie radikal verbannter und nur von wirklichen Psychologen (Menschenkennern und Dichtern) benutzter Ausdrücke garnicht auskommt. Freilich bemerkt er bei Besprechung der seelischen Stoffarten (wie lehmig, eichenholzig, sandig, pomadig, stählern, knöchern etc.) „Gewiß hat man dann im Grunde nur

[1]) Die folgenden Ausführungen bildeten in erweiterter Form meinen 1934 veröffentlichten Beitrag zu den „Neuen Münchener philosophischen Abhandlungen" (Alexander Pfänder-Fest-Schrift).

bildliche Bezeichnungen verwendet, denn man will ja sicherlich nicht behaupten, daß die seelischen Personen wirklich aus materiellen Stoffen beständen. Aber das tertium comparationis ist deutlich spürbar" (S. 325). Ich bin mir nun nicht ganz klar darüber, ob d'ese einschränkende Bemerkung nur die Bezeichnung der seelischen *Stoffnatur* treffen soll. Oder ob sie für *alle*, anscheinend dem *sinnlichen* Gebiet entlehnten Ausdrücke gilt.

Auf alle Fälle müßte aber auch bei einer bloß „bildlichen Bezeichnung" — sonst hätte ja die Rede vom tertium comparationis keinen Sinn — anerkannt werden, daß es in der Sphäre des Seelischen *Analoga* jener sinnlichen Qualitäten gibt. (Während ich selbst lieber nur von einer Realisierung *an sich selbst identischer Wesen oder Bestimmtheiten* in verschiedenen Gebieten — an Körperdingen u n d an Ichsubjekten — sprechen würde.)

Nun könnte man meinen, solche Charakterisierungen eines seelischen Habitus durch Worte, die — angeblich — *ausschließlich* etwas Sinnliches, Körperdingliches meinen, wäre so zu verstehen, als wollte man mit ihnen nur indirekt, nämlich auf dem Umwege über die Bezeichnung des *leiblichen Ausdrucks* der Seele, das Seelische selbst charakterisieren. Aber, ganz abgesehen davon, daß es bei vielen solchen Worten gar keinen Sinn hat, ihnen eine leibliche Bedeutung beizulegen: selbst da, wo dies möglich wäre, wäre bei solcher Deutung eben das schon vorausgesetzt, was durch sie geleugnet werden soll: Jedem leiblichen Ausdrucksquale müßte ein spezifisches Seelisches genau entsprechen. Ohne ein spezifisches ausgedrücktes „Innere" gibt es kein spezifisch ausdrückendes „Äußere". Oder, wie J a k o b B ö h m e sagt: „Alles, was i m Innern ist, und wie es in der Wirkung ist, also hat's auch seinen Charakter äußerlich: Gleich wie der Geist jeder Kreatur seine innerliche Geburtsgestalt mit seinem Leibe darstellet und offenbaret." (De Signatura Rerum. Kap. 9, I.) Welchen Sinn hätte es denn, durch Darstellung eines schmalen Leibes und enger knapper Gesten und Bewegungen schmale enge Seelen charakterisieren zu wollen — wenn man nicht schon voraussetzte, daß es eben Schmalheit und Enge auch als Prädikat des Seelischen geben könne? Freilich gibt es Dichter, die ohne direkt auch nur ein Wort über die Seele eines Menschen zu sagen, durch blosse Schilderung seiner leiblichen Gestalt und durch Schilderung von Gang und Gesten, von Stimme und Sprechweise das anschaulichste Bild einer menschlichen Seele vor Augen zu stellen vermögen. Während andererseits alle Terminologie der Schulpsychologie völlig außer stande ist, auch nur annähernd und ahnungsweise so etwas wie einen seelischen Charakter darzustellen. Und eben dies beweist nur, daß den leiblichen Qualitäten durchaus objektiv genaue seelische Entsprechungen zu Grunde liegen müssen, daß es also auch in der seelischen Region spezifische Qualitäten geben muß, die völlig außerhalb jenes Schema liegen, in welchen die Schulpsychologien den seelischen Reichtum einzufangen suchen.

Man geht demnach vollkommen in die Irre, wenn man meint, Körperwelt und Seelenwelt dadurch gegeneinander abgrenzen zu können, daß man die Bestimmtheiten Denken, Fühlen, Wollen und deren Unterarten gegenüberstellt den Bestimmtheiten der sogenannten spezifischen Sinnesgebiete (den optischen, akustischen, taktischen, Geschmacks- und Geruchsqualitäten). Denn weder erschöpfen Denken, Fühlen, Wollen, deren Unterarten und Ergänzungen — (die internen Streitfragen verschiedener Klassifizierungen und Terminologien sind für unser Problem irrelevant) auch nur annähernd den Reichtum seelischer Bestimmtheiten, noch auch ist man berechtigt, zu behaupten, daß es im Gebiete des Seelischen die Qualitäten der sogenannten spezifischen Sinnesgebiete nicht gibt.

Andererseits muß es doch auch einen sachlichen Grund für die Selbstverständlichkeit geben, mit der übereinstimmend alle Schulpsychologien bestrebt sind, den Reichtum des Seelischen auf wenige Aktqualitäten zu reduzieren und jenen „spezifischen Sinnesqualitäten" ihre Aufnahme in die Psychologie zu verweigern. Und eben, indem wir diesem Grunde nachforschen, gelangen wir zur Entdeckung des generellen Wesens aller seelischen Qualitäten.

Dieses Wesen — die Intentionalität — ist es, das sich in den Bestimmtheiten „Denken", „Fühlen", „Wollen" und dergl. am klarsten und reinsten und in jenen sinnlichen Qualitäten der Seele am undeutlichsten zu erkennen gibt.

Im Bereiche des Körperlichen, in ihrer *dinglichen* Realisierung also, hängen Qualitäten wie hell oder dunkel, laut oder leise, hart oder weich, groß oder klein, schwer oder leicht, kalt oder warm, rund oder eckig, eng oder weit, süß oder herb u. s. w., u. s. w. gleichsam tot und statisch dem Dinge an. Es fehlt ihnen die innere *Spannung vom Subjekt aufs Objekt*, die alles Seelische auszeichnet. Spricht man nun im Bereiche des Seelischen z. B. von Weite, Härte, Kälte, so hat es den Anschein, als denke man auch hier diese Qualitäten dem Ichsubjekt in derselben Art als tote Eigenschaften übergeworfen, wie solche Qualitäten dem Dinge anhaften. Wenn es auch falsch ist, die Eigenschaften dem Dinge in dieser toten Art anhängend zu denken, wenn auch sie vielmehr etwas sind, in dem die innere Wesensnatur eines Dinges „sich äußert", „erscheint", „sich kundgibt" (Pfänder) — dennoch sind die Dingeigenschaften tot und statisch, sofern sie sich nicht nach außen, nach einem Objekt hin weiter spannen. Das Ding bezieht sich in ihnen nicht nach etwas außerhalb seiner selbst. Selbst wo es sich, wie im Falle der perspektivischen Erscheinung und Größe, um objektiv bestehende Verhältnisbestimmtheiten handelt, fehlt doch auch diesen Bestimmtheiten jedes Hinauszielen über sich selbst, da die Relation eine immanente und nicht die Körperwelt transzendierende ist. (Und daß auch die Beziehung der *Erkenntnis* auf die Körperwelt nicht etwa korrelativ eine Beziehung der Körperwelt auf die

Erkenntnis in sich begreift, dürfte nach den einleitenden Kapiteln dieses Buches deutlich geworden sein.

Nun dürfte es nicht sehr schwer sein, zu merken, daß wir beim Gebrauchen obiger Ausdrücke, die nur einen körperdinglichen Sinn zu haben scheinen, für Seelisches, ebendenselben intentionalen Sinn mitdenken, der ein Reservat von Denken, Fühlen und Wollen u. dergl. zu sein scheint. Ich kann das, was ich jetzt meine, nicht besser angeben, als indem ich sage: hart und weich, weit und eng, kalt und warm u. s. w. bezeichnen beim Gebrauch für Seelisches *innere Haltungen* des Ich. Sie haften dem Ich nicht an wie dem Dinge, sondern in ihnen *tut* das Ich etwas: es verhält sich in dieser Weise des Hartseins, Weitseins, Kaltseins etc. zur Umwelt — sei es als Ganzem, sei es zu einzelnen ihrer Gegenstände, sei es zu bestimmter Zeit, sei es, als habituelle Charaktereigenschaft, ständig. Im letzteren Falle ist das Ich dauernd in dieser Weise „der Welt" zugekehrt, auch wenn ihm gar kein bestimmter Gegenstand aktuell gegeben ist. Es ist seinem Charakter nach „hart", d. h. in der dauernden Haltung des Sich — hart — Verhaltens zur Welt. So wie man dauernd wachsam hinausgerichtet sein kann, auch ohne daß diese Haltung der Wachsamkeit einem Gegenstande begegnet. Man ist hinausgerichtet auf ein Etwas — mag dieses Etwas auch streckenweise das Nichts sein. Es gibt nicht die seelische Härte als unintentionale Charaktereigenschaft. Ich bin nur hart, indem ich mich zu etwas hart verhalte.

Ist man aus der Enge der Stadt in die Freiheit einer großen, weiten Landschaft hinausgeflüchtet, dann erlebt man eine innere seelische Ausweitung. Was bedeutet das? Nicht, daß „die Brust sich weitet". Das geschieht wohl auch, aber ist nicht identisch mit der seelischen Ausweitung. Man sagt auch nicht: „Ich werde weit." Sondern: „Mir wird so weit." „Die Seele wird mir weit," „weitet sich aus."

Was geht da vor? Die Haltung des Ich zur Welt erhält ein besondere Art weiter Ausdehnung. Das Ich spannt sich gleichsam in weiter Schwingung zur Welt, schwingt ihr weit entgegen, öffnet sich ihr. (Geste des exstatischen Armeausbreitens.)

Oder die Haltung der seelischen Wärme: Man zergeht, zerfließt, strebt auseinander (bei der seelischen Hitze geschieht dies jäh und reissend). Man hält sich nicht zurück („kalte Reserve"), sondern kommt entgegen: Der Welt als Ganzem oder irgend einem Etwas in ihr. Man ist nicht an sich warm, sondern einem Etwas gegenüber.

In der Haltung seelischer Kälte dagegen, zieht man sich zusammen, friert zusammen, wird starr: Wiederum nicht an sich, sondern indem man sich aus und von der Welt oder einzelnen ihrer Gegenstände in sich selbst zurückzieht. In der Haltung seelischer Wärme fließen gleichsam die Grenzen des Ich und des Fremden ineinander über. In der Haltung seelischer Kälte, heben sie sich starr und streng ab.

Man darf bei Analyse dieser Tatbestände nicht verwechseln: die in Frage stehenden Erlebnisse in ihrer Unmittelbarkeit vom Standpunkte des sie lebenden Ich aus („von innen her") und ihre Gegebenheit vom Standpunkt des Gegenüber („von außen"). Denn beobachten wir uns nicht selbst, indem wir z. B. seelische Wärme erleben, sondern suchen wir unsern Eindruck eines uns gegenüberstehenden Menschen mit seelischer „Wärme" wiederzugeben, dann kann es in der Tat scheinen, als hafte die Wärme dem Menschen wie eine tote Eigenschaft an: wir sehen ihn wärmeerfüllt; wir sehen nicht, daß, was uns so scheint, in Wahrheit nur ein aktuelles Ausstrahlen auf die Welt ist. Wir sehen die Welt und die Gegenstände, auf die er Wärme strahlt, so wie sie für uns da sind, also außerhalb seines Strahlenkegels.

Wir sehen also die Wärmestrahlen nicht als gegenstandsbeziehende Strahlen, sondern als ruhende Hülle und Fülle am Ich. Wir stehen selbst gleichsam in den Aufschlagepunkten der Strahlen und sehen diese dicht am Ich, sehen nicht die Spannungs*distanz* zwischen Ichquellpunkt und gegenständlichem Treffpunkt.

Ebenso können wir auch die seelische Kälte eines Menschen als statische Bestimmtheit am Ich sehen: als Erstarrtheit, Verschlossenheit, etc. [1]). Wir sehen nicht, daß sie eine erlebte Tendenz auf Distanznahme von der Welt ist. Wir sehen nicht das aktuelle sich zusammenziehen, sich zurücknehmen von den Dingen weg. Wir sehen bloß, daß das Ich isoliert in sich verbleibt: starr, ruhend.

Desgleichen können wir in solcher *unadäquaten* Weise die seelische Haltung der Weite und Härte sehen: Nicht, daß das Ich sich ausweitet oder sich verhärtet, sich weit der Welt öffnet oder sich ihr hart entgegensetzt: das seelische Tun, das aktuale Sich-verhalten zu. Sondern daß das Ich weit ist, hart ist — an sich, als *trüge* und *hätte* es an sich Weite und Härte als tote Eigenschaften *vor* allem aktuellen Verhalten zur Welt oder zu etwas in ihr.

b. Stimmungsqualitäten.

Aber ebendenselben Eindruck erwecken auch Bestimmtheiten, an deren durchaus psychischer Zuständigkeit garnicht gezweifelt wird.

Etwa die seelische Haltung des Stolzes. Derart an und in sich selbst geschlossen, völlig beziehungslos zu etwas außerhalb

[1]) Bei all diesen Verdeutlichungsversuchen darf nie vergessen werden, daß es sich nur um *Versuche zur Anleitung eigner Schauens handeln kann.* Denn alle Bestimmtheiten als letzte elementare Qualia können nicht beschrieben, sondern nur originär erschaut werden. Kälte ist eben Kälte, und nicht Verschlossenheit, Erstarrung, Insichzurückgezogenheit etc. Keinerlei noch so endlose Häufung bloß mit gegebenen Bestimmtheiten *ersetzt* jene Bestimmtheit, die im Konvergenzpunkt solcher Mitgegebenheiten liegt. Ich kann einem Blinden nur sagen, daß Farbe etwas an den Flächen des Getasteten ist, daß sie Nüancen hat, ähnlich den Tönen etc. Nicht, was die Farbe selbst ist.

des stolzen Ich scheint der Stolz zu sein, daß man den manchmal in seiner *Motiviertheit* gegebenen bewußten Bezug — den „Stolz auf etwas", „Stolz wegen etwas" — schon als Folge des *Mangels* eines wurzelechten, natürlichen Stolzes anzusehen versucht ist.

Der „Stolz auf etwas", der „Stolz wegen etwas" ist fast soviel wie „eitel auf etwas", „eitel wegen etwas". Man kann wohl sagen: die „Eitelkeit auf etwas" bedeute einen unberechtigten Stolz, einen Stolz auf Werte, die zu sein oder zu haben man sich bloß einbildet, oder die in Wahrheit gar keine Werte sind, sondern bloß aus Dummheit für solche gehalten werden.

Aber der Unterschied des objektiv berechtigten oder nicht berechtigten Stolzes ist minimal gegenüber der Kluft, die zwischen dem Stolze klafft, der sich überhaupt erst zu rechtfertigen sucht und jenem, der einem so selbstverständlich und natürlich ist, daß man es schon als ein „Sich vergeben" des Stolzes, als ein sich des Stolzes begeben empfindet, ihn überhaupt erst rechtfertigen zu sollen! Dem natürlichstolzen Menschen ist der Stolz eine Mitgift seiner puren Existenz. Es fällt ihm garnicht ein, erst zu fragen, ob er überhaupt ein Recht habe, stolz zu sein. Es ist eine ressentimentdiktierte Entstellung dieses Stolzes aller wahrhaft vornehmen Naturen — jener Naturen, denen die Sakrosanktheit dieses Stolzes „eine Ehrensache ist", an der überhaupt nicht getüftelt werden kann und deren Wahrung unter Umständen ohne Bedenken mit dem eigenen Leben erkauft werden muß — es ist eine Entstellung dieses echten, natürlichen Stolzes, ihn zu identifizieren mit dem „Stolze auf seine Ahnen", mit dem Stolz auf Titel, Ehrenstellen, Reichtum und Leistungen. (Eine ressentimentdiktierte Entstellung, weil derart motivierter Stolz leicht als Eitelkeit desavouiert wird und derjenige, dem solche *Gründe* zum „stolzsein" fehlen, sich so den Respekt wegdiskutieren kann, den ihm der natürlich stolze Mensch einflößt.

So scheint also der eigentliche, echte, reine Stolz, die Bestimmtheit „Stolz" ihrem Wesen nach eine gegenstandslose, unintentionale Haltung zu sein. Und dies ist sie auch wirklich — aber nun auf nicht-seelischem Gebiete!

In dem Kapitel gegen die Einfühlungstheorien in „Wesen und Wert" habe ich gezeigt, daß die Unmenge von Stimmungsqualitäten, die allgemein, insbesondere aber von Dichtern der körperlichen Außenwelt zugesprochen werden, keineswegs in sie eingefühlte oder von ihr „nur im übertragenen Sinn" ausgesagte seelische Bestimmtheiten sind. Stolz, Trauer, Ernst, Schwermut, Heiterkeit, Wildheit, Erhabenheit u. dergl. eignen der Landschaft, einzelnen Bäumen, dem Himmel, dem Gebirge u. s. w. durchaus ebenso autochthon wie Gestalt, Farbe, Ausdehnung und die übrigen sinnlichen Qualitäten. Nur fehlt ihnen eben in dieser physischen Realisiertheit jeder psychische Sinn. Das Seelisch-sein liegt in ihrem Wesen als reine Bestimmtheiten, die sie sind, ebensowenig, wie das Körperdinglich-sein im Wesen jener angeblich

bloß spezifisch dinglichen Qualitäten, von denen vorhin die Rede war.

Auch eine hohe Burg ist in echtestem Sinne stolz, eine Trauerweide traurig, ein hoher Tannenwald ernst, ein Schneegebirge erhaben, ein Regentag schwermütig, der klare Himmel heiter. Aber Burg, Weide, Wald etc. „fühlen sich" nicht stolz, traurig u. dergl. und *wissen* nicht um diese ihre Stimmungsqualitäten. Das Gefühltsein und das Gewußtsein kann diesen Qualitäten also durchaus nicht als wesentlich zugesprochen werden.

Ebensowenig aber eignet ihnen in ihrer Realisierung an Körperdinglichem das, was wir nun als das eigentliche Wesen des Seelischen aufzuzeigen bemüht sind: die Intentionalität.

Denn das ist das Merkwürdige: Eben dieser Stolz, von dem wir zeigten, daß zu seinem reinen Wesen die motivierende Bezogenheit auf Gegenstände durchaus *nicht* gehört — eben dieser Stolz, der auch im echtesten Sinne als gleichsam tote, statische, spannungslose Qualität Körperdingen anhaften kann — koordiniert sinnlichen Qualitäten wie Körpergestalt und Ausdehnung, Farbe, Härte und dergl., ebendieselbe Bestimmtheit Stolz hat als Stolz eines seelischen Subjekts dennoch eine intentionale Bedeutung. Nicht „Stolz wegen" oder „auf etwas" — aber ein *sich-stolz-verhalten zu etwas.*

Das reine Wesen des Stolzes läßt sich, wie alle seelischen Phänomene, am besten durch Angabe seines leiblichen Ausdrucks verdeutlichen. Der äußeren-körperlichen-stolzen Haltung entspricht durchaus adäquat eine innere-seelische-stolze Haltung: Fest und breit steht der Stolze da, ellbogenfrei dehnt er seine Arme, leicht aufgestützt die Hände auf der Hüfte des feststehenden Körpers, und frei reckt er Oberkörper und Haupt in die Höhe. Ins Seelische übersetzt, ist in jedem dieser Momente ein Bezug auf die Umwelt unverkennbar. Er hat einen breiten, standfesten Boden unter sich, der ihn trägt, den er mit weiten Schritten treten kann: einen schrankenlosen Plan. Er hat einen weiten Raum um sich, der der Ausladung seiner Arme keinen Widerstand entgegensetzt oder keinen solchen, den er nicht mühe- und bedenkenlos überwinden könnte. Er hat auch nichts über sich, das ihn niederdrückte und zu dem er emporblicken müßte. Er verhält sich zur Umwelt sicher, frei und von der Höhe, „von oben herab".

So deklariert sich der seelische Stolz als ein sicheres, freies, souveränes Verhalten zur Welt. Selbstverständlich gibt es auch außer dem konstanten, habituellen, tief im Charakter wurzelnden Stolz einen nur temporären. Und außer dem universellen Stolz der Welt als ganzem gegenüber, auch einen singulären, nur gewissen Gegenständen gegenüber. Aber es ist deutlich spürbar, daß diese stolze seelische Haltung keine tot und statisch in sich beschlossene Bestimmtheit ist, sondern eine Weise eigenartigen Sich-verhaltens zu etwas außerhalb des seelischen Subjekts selbst: ein Intendieren.

Auch wenn man im echtesten Sinne stolz nicht aus gewußten

Gründen ist, so ist man sich doch nicht stolz an sich, sondern Stolz im Verhältnis zu etwas. Zum Wesen der stolzen Haltung gehört das freie und sichere Emporragen *über etwas*. Dieses Etwas, zu dem man sich in der Weise des Stolzes verhält, ist der unmittelbare Treffpunkt der stolzen Haltung selbst. Es ist nicht v o r ihr gewußt als deren Motiv. Daß es auch nicht *in* ihr gewußt sei (wiewohl sie von solchem Wissen *begleitet* sein kann), wird eine Untersuchung über die Objektgegebenheit für das seelische Subjekt zeigen.

In analoger Weise verhält es sich bei ähnlichen seelischen Haltungen wie Trauer, Demut, Ernst, Heiterkeit und dergl. Als seelische Bestimmtheiten sind sie stets spezifische Weisen *innerer Gerichtetheit auf etwas*. Und stets ist die Analyse des entsprechenden leiblichen Ausdrucks die einfachste Handgabe zu deren Verdeutlichung. Aber, wie gesagt nur Verdeutlichung! Denn selbst analysieren lassen sie sich nicht, da sie eben einfache, letzt elementare Wesen sind.

Andererseits fehlt allen diesen Bestimmtheiten, dort, wo sie sich in der äußeren Körperwelt realisieren, diese Intentionalität vollständig — woraus hervorgeht, daß die Intentionalität ihnen nicht an sich selbst eignet, sondern nur in ihrer Synthese mit dem intentionalen Wesen der Substanzform des seelischen Ich, an dem sie sich realisieren, ihnen zufließt.

Man müßte nun die Frage aufwerfen, aus welchem Grunde die eine Reihe von Bestimmtheiten, nämlich Härte, Kälte etc. von Natur aus physisch, die andere Reihe, nämlich Stolz, Trauer, etc. von Natur aus psychisch *scheine* — wo doch *beiderlei* Arten an sich selbst weder das eine noch das andere sind.

Zwei Gründe sind dafür namhaft zu machen: das sprachbildende Normalbewußtsein ist primitiv und wird von praktischen Interessen bestimmt. Nun ist es klar, daß im Reiche des Physischen nur die Erkenntnis von sogenannten sinnlichen Qualitäten von praktischer Bedeutung ist, nicht aber die der sogenannten „Stimmungsqualitäten". Diese nützen weder noch schaden sie dem Leibe. Wohl aber kann man sich am Spitzen stechen, am Eckigen und Harten stoßen, vom Schweren erschlagen werden oder hat Mühe es zu heben und fortzubewegen.

Gerade umgekehrt verhält es sich im seelischen Bereiche. Hier sind es gerade die Stimmungsqualitäten, deren Erkenntnis eine praktische Bedeutung hat. Denn um zu wissen, wie ich mich zu einem Menschen zu verhalten habe, und zwar zu verhalten habe, während ich ihm gerade leiblich gegenüberstehe, muß ich wissen, wessen ich mich von ihm im Augenblicke zu versehen habe. Nicht der konstante und tiefere Charakter mit dessen Qualitäten kommt dafür in Frage, sondern seine augenblickliche Stimmung, Gelauntheit, sein Affekt. Die Erkenntnis des Charakters und des tieferen, eigentlichen Wesens eines Menschen bestimmt sowenig das Normalbewußtsein des primitiven Menschen (der allein die *ursprüngliche* Bedeutung der Worte prägt), wie das Interesse für das, wessen

er sich von seinem Nächsten nicht im Momente sondern auf lange Sicht zu versehen hat.

Nun prägen sich aber gerade in den sogenannten Stimmungsqualitäten der Seele am augenfälligsten die momentane Stimmung und Laune, der augenblickliche Affekt aus. Während jene Bestimmtheiten, von denen beim Seelischen zu reden, für Übertragung ursprünglich physikalischer Bedeutungen gehalten wird — während solche Bestimmtheiten wie Härte, Enge, Trockenheit, Kälte etc. tiefer im Wesen und Charakter eines Menschen verankert zu sein pflegen. Jedenfalls fallen sie erst einer tieferen Menschenkenntnis in die Augen.

Der andere, in der Sache selbst liegende Grund ist dieser: Für jede Bestimmtheit, für jedes Wesen gibt es eine Sphäre ihrer „Vorzugsrealisierung". (Ich habe diese Tatsache in „Wesen und Wert" gestreift. Ihre ausführliche Behandlung gehört in die Metaphysik.) Bestimmtheiten können sich an Gegenständen realisieren, die den heterogensten Gegenstandsgebieten angehören. Aber nur in einer einzigen Sphäre finden sie ihre adäquateste, reichste, eindringlichste *Ausprägung*. Ihr Eigenwesen bringen die sogen. sinnlichen Qualitäten doch nur wenn sie sich an *Körperdingen* realisieren, zur ungehemmtesten, adäquatesten, reinsten Entfaltung, die sogenannten Stimmungsqualitäten dagegen nur am seelischen Subjekt. So wie es für die Töne nicht gleichgültig ist, auf welchem Instrument sie erklingen: sie gelangen nur auf bestimmten zur *reinsten* Realisierung — wiewohl sie auch von vielen andern erzeugt werden können. Oder so wie nicht jeder Stoff jede Farbe in gleich vollendeter Reinheit haben kann. Etwas am Wesen der „sinnlichen Qualitäten" wehrt sich gegen die Lebendigkeit der Intentionalität. Etwas am Wesen der „Stimmungsqualitäten" wehrt sich gegen das Tote der Körperwelt. So wie etwa Durchsichtigkeit, Leichtigkeit, Dünne sich gegen Farbigkeit und insbesondere gegen Schwärze wehren und daher am reinsten an hellen Medien in Erscheinung treten. Während umgekehrt Undurchsichtigkeit, Dumpfheit, Massigkeit und Schwere an möglichst dunklen Medien am eindringlichsten sich entfalten.

§ 2. „Aktqualitäten".

Schließlich gelangen wir zu jener Reihe seelischer Bestimmtheiten, auf die man bisher die Psychologie irrtümlich allein beschränkt hat. Und dies, weil ihr intentionaler, stets mit Bewußtsein verwechselter Charakter hier ganz offenkundig zu Tage tritt. Daß man nicht denken, fühlen, wollen[1]) könne, ohne stets notwendig etwas zu denken, zu fühlen und zu wollen, ist zu evident, als daß es

[1]) Wir gebrauchen diese Worte hier im terminologischen, generellen Sinn, der alle Gegenstände der Schulpsychologie als Unterarten in sich begreift. Also auch das Wahrnehmen, Vorstellen, Erinnern, etc. unter „*Denken*", die Gesinnungen und Affekte unter „*Fühlen*", das Streben unter „*Wollen*".

ernstlich geleugnet werden könnte. Die offensichtlich gegenständliche Sinnesgerichtetheit dieser Qualitäten, denen in der Körperwelt überhaupt kein Analogon entspricht, macht ihre Reduktion auf oder Identifizierung mit den toten einschichtigen Qualitäten der Körperwelt von vornherein unsinnig. Die Qualitäten des Denkens, Fühlens und Wollens finden ihre Realisierung n u r in der Welt des Seelischen.

Dafür identifizierte man sie seit jeher mit dem seinem Wesen nach gleichfalls gegenständlich gerichteten B e w u ß t s e i n, von dem sie überdies noch in der Regel hergeleitet werden.

Schwieriger nun als der Nachweis, daß die Aktqualitäten kein Bewußtsein sind, ist die Aufzeigung ihres *positiven* Wesens: daß auch sie selbst bloß spezifische „Haltungen" sind, durchaus koordiniert den eben aufgezeigten anderen seelischen-„sinnlichen" und Stimmungsqualitäten.

Man könnte sagen: Seelische Aktqualität sei das, was übrig bleibt, wenn man bei dem erfahrungsgemäß komplexen Tatbestand der mit Bewußtsein verknüpften Aktqualitäten eben von dem Bewußtsein absieht: Eben das *Spezifische* dieser Akte.

Also: Nicht, daß ich ein Etwas weiß, ist seelischer Akt. Sondern daß und wie ich mich zu diesem Etwas v e r h a l t e.

Es ist klar, daß dieses Sich-verhalten nicht selbst wieder ein Wissen ist. Wiewohl es selbst wieder gewußtes Etwas sein oder werden kann. Aber dann ist es ja selbst wederum nur ein Etwas, das ich weiß: in neuem, eigenen Bewußtsein. Und kann zugleich auch Gegenstand neuer eigener Verhaltungsweisen sein. Es ist hier außerordentlich wichtig zu beachten, daß das eben Gesagte für a l l e seelischen Akte gilt. Falsch wäre es, zu meinen: nur gewisse seelische Akte repräsentierten reine V e r h a l t u n g s w e i s e n des Ich ohne Wissen um etwas, während in ganz anderen sich ein reines Wissen (ohne Verhalten zu Gewußtem) konstituierte. Es wäre auch falsch, die eben angeschnittene Frage mit der Problematik der sogenannten fundierenden und fundierten Akte zu verwechseln.

Eine derartige Zurechtbiegung des Problems fußt schon auf der falschen Voraussetzung der Identifizierung von Seele und Bewußtsein. Sie macht aus der einen Gruppe von Akten Akte der reinen Gegenstandserfassung, aus der anderen Gruppe Aktweisen des in der Gegenstandserfassung fundierten Sich-zum-Gegenstand-Verhaltens. Sie sieht nicht daß, soweit Gegenstands*erfassung* in Frage kommt, immer und überall ein und dasselbe, alle Spezifizierung von sich weisende S c h a u e n, d. i. eben das Wesen, die Bestimmtheit „*Bewußtsein*" beteiligt ist, und zwar stets durchaus direkt und unableitbar: Gleichviel ob ich sinnlich „wahrnehme" oder anschaulich „vorstelle" oder „erinnere" — stets erfasse ich den Gegenstand einzig und allein kraft direkten Schauens. Wodurch Wahrnehmung, Vorstellung, Erinnerung sich voneinander unterscheiden, ist nicht, daß ich mir in ihnen in verschiedener Weise nur eines

Etwas *bewußt* bin, d. i. von etwas weiß, es wissend habe, d. i. schaue. Sondern daß ich mich zum gewußten Etwas verschieden verhalte. Wie ? Das eben steht jetzt in Frage.

Jene falsche Zurechtbiegung des Problems sieht ferner nicht daß jene andere Gruppe von Akten, von denen zugegeben wird, daß in ihnen *nicht* ein Gegenstand erfaßt wird, sondern daß in ihnen das Ich sich zu einem Gegenstand in bestimmter Weise verhält — daß solche Akte Weisen des Bewußtseins zu nennen, jeder Evidenz ins Gesicht schlägt. Man könnte z. B. den Akte des Wollens nur dann einen „Bewußtseinsakt" nennen, wenn man zu seinem inneren Bestand eben das mit hinzurechnete, was man ja ausdrücklich — und mit vollsten Recht — von ihm sondert : nämlich die Erfassung des gewollten Etwas (— dies aber rechnet man ja ins Rayon anderer, das Wollen fundierender Akte !), und das Wissen u m den Willensakt selbst (— dies sieht man ja aber als einen neuen, eigenen auf den Willensakt als Gegenstand gerichteten Akt an !).

Nun erwidert man aber : Zum Wesensbestand aller, auch dieser Akte gehört doch ihre *Beziehung auf ein Etwas außerhalb ihrer selbst*. Wie anders soll man sich nun diese Beziehung denken denn als *wissendes* Sich-beziehen ? Und freilich hat man damit den schwierigsten Kern des Problems berührt. Es wäre aber sehr bequem über die evidente Bewußtseinsheterogenität solcher Akte einfach hinwegzusehen — bloß weil man vorerst keine Möglichkeit sieht, sie mit einer Disjunktion in Einstimmigkeit zu bringen. Viel folgerichtiger ist es doch, sich zu fragen, ob die Disjunktion : „Gegenstandsbezogenheit gibt es nur in der Form des Bewußtseins oder überhaupt nicht", nicht zu enge ist !

Jedenfalls empfiehlt es sich, die theoretischen Bedenken zu Gunsten phänomenologischer Deskription vorläufig zurückzustellen. Zuerst müssen wir eine unbefangene Anschauung des reinen Wesens seelischer Akte erlangt haben. Und wir können sicher sein, daß, wenn diese Anschauung richtig ist, mit ihr ganz von selbst die theoretischen Bedenken auch einem anderen richtigen theoretischen Verständnis werden weichen müssen.

Demgemäß sehen wir vorerst vollkommen von der anscheinenden Paradoxie ab : Wie es möglich sei, sich seelisch auf etwas zu beziehen, sich seelisch zu etwas zu verhalten — ohne von diesem Etwas zu wissen.

Im Übrigen läßt schon die so formulierte Klärung des Problems leicht erkennen, wie voreilig es wäre, der Analyse der seelischen Akte das Problem seelischer Gegenstandsbezogenheit voran zu stellen. Wäre es doch durchaus möglich, daß das seelische Subjekt ganz von anderswoher als durch die seelischen Akte selbst von dem weiß, worauf es sich in seinen seelischen Akten bezieht. Nicht die seelischen Akte müßten „sehend" sein, sondern das in ihnen lebende *durch* sie hindurchblickende Subjekt. Dies nur nebenbei (— Sehen doch auch die Augen nicht, sondern wir nur durch sie hindurch ! —) ohne der wirklichen Lösung des Problems vorauseilen zu wollen.

Wir konzentrieren uns also vorerst nur auf die Analyse der einzelnen seelischen Akte.

„Analysen" sind nur möglich von Zusammengesetztem. Die seelischen Akte aber sind elementare Qualitäten, sind einfache Urphänomene. Auch hier müssen wir uns also mit Andeutungen, Verdeutlichungen, mit Anleitungen zu eigener Selbsterfassung begnügen.

a) Akte des „Denkens" (Wahrnehmen, Vorstellen, Einstellen, Aufmerken, Urteilen etc.).

Daß „Empfindungen" keine seelischen Daten sind, sondern Daten leiblichen Lebens habe ich in „Wesen und Wert"[1]) nachgewiesen. Selbstverständlich kommt für uns die von konstruktiven Erkenntnistheorien unterbaute Behauptung, auch die sinnlichen Qualitäten seien „Empfindungen" gar nicht mehr als ernstlich diskutierbar in Betracht. Es gibt keine „Empfindung Rot", keine „Empfindung Hart" u. s. w. nämlich sofern damit eine Eigenschaft des *Körperdings* gemeint ist. Es gibt nur Empfinden *leiblicher* Frische oder Wärme, leiblichen Stechens, leiblicher Kraft, leiblichen Behagens. Diese sind an sich, *vor* allem Bewußtsein und können *außerdem* auch „innerlich" wahrgenommen werden. Beides ist zweierlei. Daß man Empfindungen nicht mit Augen oder Ohren, nicht mit Nase oder Händen sehen oder hören, riechen oder tasten kann, daß man sie bloß „innerlich wahrnimmt" — nämlich in meinem Leibe, wo sie wirklich sind und nicht außen, wo sie nicht sind — ist selbstverständlich. Sie deshalb mit den seelischen Daten zu verwechseln, die gleichfalls „innerlich wahrgenommen" werden, verrät ein mangelndes Distinktionsvermögen. Die Empfindung eines stechenden Schmerzes im Zahn ist von einem seelischen Leid toto genere verschieden. Daß mein Leib frisch ist und daß ich seelisch frisch bin, nehme ich beides „innerlich" wahr. Trotzdem klafft die Unendlichkeit der Heterogenität zwischen beiden. — In der Hauptsache muß ich mich hier mit dem blossen Hinweis auf frühere Ausführungen begnügen.

1. Wahrnehmung und Vorstellung.

Man kann unter „Wahrnehmung" verstehen jede Erfassung eines anschaulichen Etwas. In diesem Sinne benütze ich das Wort, wenn ich auch die anschauliche *Vorstellung* eine „Wahrnehmung" nenne. Wie ich in „Wesen und Wert" auseinander gesetzt habe, unterscheidet sich die „sinnliche Wahrnehmung" von der anschaulichen „Vorstellung" nur dadurch, daß dieser die Begleiterscheinungen *miterlebten* physikalisch-physiologischen Kontaktes (*erlebter*

[1]) SS. 14 ff und 31 ff. In meiner noch unveröffentlichten Biologie ist das Wesen der Empfindung geradezu biologisches Centralthema.

Reizeinwirkung) fehlen, wie sie zum vollen Bestand sinnesorganischer Wahrnehmung gehören [1]). Sofern man sich aber so ausdrückt, vernachläßigt man vollständig den seelischen Aktbestand am Totalphänomen sowohl der Wahrnehmung wie der Vorstellung. „Wahrnehmung" in diesem Sinne, der auch die Vorstellung in sich begreift (und zwar in sich begreift als die eigentliche reine, nackte Wahrnehmung, nämlich *abzüglich* der physikalisch-physiologischen Begleitphänomene) würde sich mit dem Bedeutungssinn von Schau, d. i. „Bewußtsein" decken. In diesem Sinne verstanden, müßte man auch jedes Haben von Gedanken ein Wahrnehmen nennen, nämlich als ein Bewußthaben oder Schauen irrealer Wesenheiten, eben der Gedanken; nur der geschaute Gegenstand also unterschiede das sinnliche Wahrnehmen und das anschauliche Vorstellen (als Schauen eines Realen) vom gedanklichen Bewußtsein.

Es ist deutlich spürbar, daß derartige Behauptungen eine Hauptsache ignorieren: die nämlich, daß wir, die wir keine reinen Bewußtseinssubjekte sind, sondern *seelisch realisierter* Geist, niemals ein Bewußtsein haben ohne zugleich auch in seelischen Akten auf das bewußt Gehabte intentional gerichtet zu sein.

Also als reales Totalphänomen *unterscheidet* sich das Bewußtseinserlebnis, das wir jeweils haben, von einem andern niemals bloß durch die (generelle und spezifische) Verschiedenheit des gewußten *Gegenständlichen*, auch nicht bloß durch Fehlen oder Gegebenheit mit erlebter physikalisch-physiologischer *Begleitphänomene:* Sondern auch durch die Mitgegebenheit spezifischer *seelischer Aktqualitäten*. Einzig und allein diese Aktqualitäten, also als blinde, an sich selbst bewußtseinsheterogene, bilden den Gegenstand unserer jetzigen Analysen. Und in dieser Hinsicht verstanden wird zugegeben werden müssen, daß Wahrnehmung und Vorstellung voneinander verschieden sind.

Aber hat es dann überhaupt einen Sinn von einer bewußtseinsheterogenen Wahrnehmung und Vorstellung zu reden? Wäre ein „blindes Wahrnehmen", ein „blindes-anschauliches" Vorstellen nicht eine contradictio in adjectio? Nun vor allem: Daß Wahrnehmung und Vorstellung niemals ohne Bewußtsein gegeben, ja nicht einmal möglich sind, wäre noch kein Einwand. Denn daß eines ohne ein anderes niemals da ist oder auch niemals da sein kann, ist noch kein zureichender Grund der Identifizierung beider. Etwas kann recht wohl von einem anderen absolut verschieden und dennoch in seiner Realisierung von ihm abhängig, an es geknüpft sein. Bei Diskussion dieser Möglichkeit müßte gefragt werden, ob es sich um eine gegenseitige oder um eine einseitige Bedingtheit handelt. Und im letzten Falle: welches das Bedingende und welches das Bedingte ist.

All solchen prinzipiellen Erwägungen vorangestellt werden muß

[1]) Wesen und Wert S.S. 922 ff.

die reine Deskription. Ich frage: Was erleben wir als „Wahrnehmung" und als „Vorstellung"? Ein bloßes anschauliches *Haben* von Etwas? Eben nicht. Wir *„haben"* nicht, sondern wir *„nehmen"* oder wir *„stellen"*. Wir nehmen, wir stellen. Damit ist eigentlich alles gesagt! Wenn ich etwas wahrnehme, dann nehme ich es gewissermaßen für mich in Besitz. Es wird als von mir Wahrgenommenes von mir anschaulich gehabt, *von mir* gewußt. Das wahr-Nehmen geht dem wahr-Haben voraus. Das „Erfassen" geht dem bloßen Anschauen voraus. Das Moment *individueller Besitzergreifung* liegt zweifellos ganz wesenhaft im Sinne des Wortes „Wahrnehmung" (und natürlich nicht bloß im *deutschen* Wort!). Und ebenso zweifellos hat dieses Moment mit Bewußtsein nichts zu tun. Besitzergreifen kann man blind. Man weiß nicht, daß man nimmt, man weiß nicht, was man nimmt: man nimmt, man packt bloß. Den Wurzeln eines Baumes, die Wasser und Erdreich an sich reißen, kann nur kitschige Romantik ein Bewußtsein andichten. Ebenso lächerlich wie es wäre, den gierig die Speisen in Besitz nehmenden Eingeweiden eines Tieres Bewußtsein anzudichten, ebenso lächerlich ist es, jedes tierisches Rauben und Beute ergreifen einen Bewußtseinsakt zu nennen. Wohl aber gibt es außerhalb des seelischen Bereiches kein „Nehmen", „Rauben" im eigentlichen, echten Sinne, nämlich im Sinne einer spezifischen intentionalen Haltung. Das mechanische, chemische oder physiologische An-sich-reißen, In-sich-saugen ist ein wesentlich räumlicher Vorgang. Man spricht hier von chemischer „Anziehung", nämlich von einem räumlich in seine Nähe, an und in seinen eigenen Standort hineinziehen. Nehmen, Rauben, Besitzergreifen im Sinne eines seelischen Aktes hat aber mit derlei nichts zu tun. Das eigentliche — intentionale — „Nehmen" hat das intentionale *„Haben"* zum Ziele. Daß aber der Sinn dieser Kategorie sich jenseits aller räumlichen Nähe oder Ferne erfüllt, bedarf keiner Erörterung.

Wir können die Aktqualität des „Wahrnehmens" nicht besser verdeutlichen als indem wir sie als die innere Haltung der Besitzergreifung durch ein seelisches Subjekt charakterisieren. Wahrnehmend verhalten wir uns zu den Gegenständen in der Haltung des Okkupierens. Wir für unsere Person „nehmen mit den Sinnen in Besitz" die Umwelt, die sich ihnen bietet. Wir können bloß das wahrnehmen, was in unserer leiblichen Nähe ist: unsere leibliche Umwelt. Deren Herren werden wir in gewissem Sinne, indem wir sie wahrnehmen. Wir bewältigen sie. Alle Analysen, die die Wahrnehmung als Überwältigung oder Assimilation eines Fremden, als subjektive Formung oder autonome Bestimmung eines uns bedrängenden und verwirrenden Chaos interpretieren, haben, soweit sie nicht bloß ins Blaue hineintheoretisieren, dieses Moment im Auge. Man nimmt, um zu haben. Man „hat", das heißt hier: die Möglichkeit gewisser Verfügungsfunktionen ist gegeben. Man nimmt nämlich nur die leibliche Nähe oder die Umwelt wahr,

also jenen Teil der „Wirklichkeit, zu der man auch als handelnd Eingreifender die Möglichkeit eines Zugangs hat. Man hat Verfügungsmöglichkeiten über das Wahrgenommene.

All das aber fehlt der Vorstellung. Vorstellen kann man nicht das, was man sinnlich wahrnimmt, d. h. nicht das, womit man qua Sinnesorgane in Kontakt steht. Vorstellen kann man nur das, was für den Leib und seine Organe nicht da ist, was man in diesem Sinne nicht „hat", um darüber praktisch verfügen zu können. Es ist nicht da, man hat es nicht, sondern man „stellt" sich eben erst vor es hin: und zwar eben nicht leiblich, sondern „bloß" seelisch. Dabei verweilt man dauernd in der Haltung eines aktiven Festhaltens. Denn man ist dauernd in Gefahr, es zu verlieren; das Vorgestellte hat dauernd die Tendenz, mir zu entgleiten, mir zu entschwinden, verdrängt zu werden teils von sinnlich Wahrgenommenem, teils von „Inhalten", die ihrerseits den Status des Vorgestelltseins anzunehmen drängen (nämlich auf Grund des in ihre Richtung eingestellten geistigen Blickes). (S. diesbezüglich meine Ausführungen über Assoziation in „Wesen und Wert", Kapitel über das Wesen der Vorstellung).

Zum Wesen der seelischen Vorstellungshaltung gehört also das Festhalten, das Abwehren eines Weiterverfließens: eben das „Stellen". (Sowie man das Wort in der Wendung „jemanden stellen" gebraucht). Derselbe Sinn eignet dem Wort „Per-ception", nämlich „einfangen". Während „*Aperception*" den Sinn des Für sich einfangens, des Aneignens d. i. eben des „Nehmens" hat. In diesen sprachlichen Benennungen des „naiven Bewußtseins" verrät sich das theoretisch noch unzurechtgemachte Wesen dieser Akte. Der durchaus in einem specifisch bestimmten, durchaus bewußtseinsheterogenen Tun sich erschöpfende Sinn dieser Worte sträubt sich dagegen, als Spezifizierung des Bewußtseins interpretiert zu werden. Nicht nur daß es ein blindes Fangen, Nehmen, Stellen gibt: selbst das sehende *ist* nicht selbst Sehen, sondern setzt es bloß voraus. Ich fange, nehme, stelle ein gewußtes Etwas — aber ich weiß, sehe es nicht, indem ich es fange, nehme, stelle.

2. Einstellung.

Vielleicht am greifbarsten ist der reine *Haltungs*charakter seelischer Akte bei der „Einstellung". Sie selbst gibt sich am auffälligsten als Vorbedingung des Schauens. Man muß erst auf etwas eingestellt sein, um etwas zu sehen. Man muß in eine bestimmte Richtung eingestellt sein, um das erblicken zu können, was objektiv in dieser Richtung gelagert ist. In eine bestimmte Richtung eingestellt sein, ist aber sowenig identisch mit dem Erblicken dessen, was in dieser Richtung liegt, wie die Einstellung des Fernglases identisch ist mit dem *Schauen* in dieser eingestellten Richtung. Man könnte geradezu das eingestellte seelische Ich mit

dem in eine bestimmte Richtung eingestellten hohlen Fernglase vergleichen, durch das das geistige Subjekt hindurchsieht — hindurchsieht in eben jene Richtung, zu der das an sich blinde seelische Ich schon vor diesem Sehen des Geistes ein Verhältnis hat, zu dem es sich aber ir-gendwie blind verhält, zu dem es in *Haltung* ist. Einstellung ist Akthaltung katexogen. Die Einstellung k a n n durch Bewußtsein selbst schon motiviert sein, muß es aber nicht. Es gibt ein durchaus vorbewußtes Eingestelltsein auf Etwas, ich meine: ein Eingestelltsein auf etwas, das man garnicht weiß! Hier wird das uns später beschäftigende Problem der rein seelischen Objektgegebenheit für das an sich blinde seelische Ich am dringlichsten: Kann ich von einem bestimmten Etwas ein Bewußtsein erlangen, nur indem ich darauf schon eingestellt bin, so kann nicht zugleich dieses Bewußtsein wiederum seinerseits erst die Einstellung bedingen. Dieses bestimmte Etwas muß mir aber, auch schon bevor ich davon weiß, irgendwie gegeben sein: b l i n d! Das Ich muß also auch schon vor und ohne Bewußtsein zu einem Gegenstande ein Verhältnis haben, auf Grund dessen erst eine Bewußtwerdung möglich wird. Einstellung scheint die *reine*, sonst qualitätslose Haltung eines Ich zu etwas zu sein, b l o ß diese Gegenstandshaltung und keine Haltung von dieser oder jener bestimmten Art. Was natürlich nicht ausschließt, daß ihr außerdem noch bestimmte Eigenheiten *verhaftet* sein können. Aber diese sind dann eben Eigenheiten der Einstellung und nicht sie selbst.

3. B e r e i t s c h a f t.

Seelische Bereitschaft ist keine pure Haltung zu etwas, sondern eine Haltung in bestimmter *Spannung*, eine auf Entladung drängende Spannung, eine drängende Haltung. Im Akte der Bereitschaft steht das Ich bereit, in bestimmter Richtung loszuschießen, dies oder jenes zu tun oder zu erleiden oder zu erfahren. Es verhält sich w a r t e n d, „g e s p a n n t". Daß auch dies an sich selbst durchaus blinde seelische Akte sind, ist klar. Etwas anderes ist, ob sie notwendig ein Bewußtsein dessen, w o r a u f man wartet, w o z u man bereit ist, v o r a u s s e t z e n, was natürlich erst recht die Identität mit diesem Bewußtsein ausschließt. Im Übrigen scheint es auch eine absolut blinde Bereitschaft zu geben, d. i. eine solche, die nicht eine Bereitschaft zu einem bestimmten Etwas ist, sondern leere Bereitschaft: zu irgend etwas. Man denke an die Gespanntheit hysterischer Menschen, die dauernd in dem Gefühle leben, sie müßten etwas tun oder es müßte ihnen etwas geschehen: sie wissen nur nicht was. Aber sie „sind bereit". (Unter anderem ein wesentliches Moment der Kriegshysterie). Greifbar ist doch, daß es sich bei der seelischen Bereitschaft nicht um ein Sehen, um ein Bewußtsein handelt, sondern um ein Sich-krümmen, Sich-ducken, Sich-spannen einer an und in sich selbst bewußtlosen blinden Substanz.

Und ebenso deutlich ist die Verwandtschaft dieses eine Besonderheit des „*Gegenstandsbewußtsein*" scheinenden Aktes mit den *Affekten* des Wartens, Lauerns, Hoffens, Fürchtens und dergl., die doch auch von der Schulpsychologie vom „Gegenstandsbewußtsein" unterschieden werden.

4. Aufmerksamkeit.

Aufmerksamkeit setzt, im Gegensatz zur Einstellung und Bereitschaft, ein Gegebensein dessen, worauf sie geht, *notwendig* voraus. Man merkt auf, wird aufmerksam und ist aufmerksam auf Etwas, das einen schon vor diesem Akte der Aufmerksamkeit irgendwie reizt, einem in irgendwelcher Hinsicht der Aufmerksamkeit bedüftig, ihrer würdig erscheint. Man wendet einem Etwas die Aufmerksamkeit zu auf Grund irgendwelcher Motive, sei es subjektiver Art, wie Interesse oder Neugierde, sei es objektiver Art, wie Lautsein, Grellsein, Ungewohntsein, Seltsam- oder Seltensein, Neusein und dergl. Das, worauf die Aufmerksamkeit geht, wird einem nicht erst in ihr oder durch sie gegeben, sondern es wird durch sie bloß — auf Grund jener Motive — aus einem Umkreis mit gegebener Phänomene, in die eingebettet es sich präsentiert, *herausgehoben* und für das aktuelle Erleben *mit einer besonderen Konzentration und Akzentuierung festgehalten:* vom seelischen Subjekt für das geistige.

Das Phänomen der Aufmerksamkeit wurde beschrieben als eine Art grellen Belichtungsaktes: Das mit einem bestimmten Quantum Bewußtseinshelle begabte Ich blende gleichsam den Strahlenkreis seines Bewußtseins bis auf ein kleines Segment ab und lasse durch diese Öffnung die sonst verstreut in die Welt hinausstrahlende Lichtenergie mit konzentrierter Helle hinausschießen: eben auf jenes, worauf die Aufmerksamkeit sich richtet. Die Aufmerksamkeit sei eben dieses einseitige Strahlen der konzentrierten Bewußtseinsenergie.

Diese Beschreibung scheint mir viel eher ein Bild des Aktes geistiger Konzentration zu sein als der Aufmerksamkeit. Daß beides verschieden ist, bedarf kaum des Beweises. Denn offenbar ist es doch die Vergewaltigung des Wortsinns „Aufmerksamkeit", wenn man etwa sagte: der sich auf ein bestimmtes Problem konzentrierende Forscher sei „auf das Problem aufmerksam". Er mag wohl früher auf das Problem aufmerksam geworden sein — aber indem er jetzt sich auf dieses Problem geistig konzentriert, hat er doch die Aufmerksamkeit längst schon hinter sich gelassen.

In den klassischen Höhepunkten geistiger Konzentration ist die gesammte übrige Welt für den geistig Konzentrierten überhaupt nicht da. Er ist derart völlig in sein Problem „versunken", daß er den Untergang seiner nächsten Umgebung nicht bemerken würde. Für die Aufmerksamkeit aber ist es ein wesentliches Charakteris-

tikum, daß sich das aufmerksame Subjekt einem bestimmten Gegenstand zuwendet oder zugewandt hält in schützender Abwehr gegen den Ansturm vorbeiflutender Erlebnisinhalte, die das aufmerksam Festgehaltene mit- und hinwegzureißen bemüht sind. Das, worauf man aufmerksam wird und aufmerksam ist, hat in dem Mitgegebensein von etwas, worauf man nicht aufmerksam ist, seine wesentliche *Folie*. Wer aber das, worauf er geistig konzentriert ist gegen ein anderes, auf das er nicht geistig konzentriert ist (als Folie, von der jenes sich abhebt), erst abheben müßte, der wäre eben nicht geistig konzentriert, sondern „zerstreut", der kämpfte noch um die geistige Konzentration, hätte sie aber nicht. Man kämpft aber nicht um die Aufmerksamkeit, sondern ist schon aufmerksam, gerade indem man das, worauf man aufmerksam ist, im Widerstande gegen und in Akzentuierung über alles andere festhält. Nun sind „Sich-zuwenden", „Herausheben", „Festhalten", „schützend Abwehren", „Akzentuieren" — dies alles sind Akte sui generis und nicht die Aufmerksamkeit selbst. Aber sie sind wesentliche Begleitphänomene der Aufmerksamkeit, in deren Konvergenzpunkt das elementare Aktwesen „Aufmerksamkeit" selbst liegt.

Sowenig wie nun diese Akte Spezialisierungen des reinen Bewußtseins sind, nämlich eines schauenden Erfassens, sowenig auch die Aufmerksamkeit selbst. Sie sind an sich blinde Seelenhaltungen, sind etwas, was das Ich mit sich selbst im Verhältnis zu etwas anderem tut, sind Weisen blind seelischen Verhaltens zu Gegenständen [1]). Ebenso präsentiert sich der elementare Akt der Aufmerksamkeit als spezifische „Haltung" des Ich, verdeutlicht durch seinen *mimischen Ausdruck:* die gespannt vorgebeugte Gestalt, die dem Gegenstand, auf den man aufmerksam ist, zugeneigte, seine Entfernung dermaßen verringernde Gestalt, ihm sich annähernde und ihn eben dadurch perspektivisch bedeutsamer, betonter, größer, durch das Vor- und Zubeugen herausgehoben vor sich habende. In dieser Geste liegt die Tendenz zum Heranholen des Gegenstandes, nicht um ihn praktisch zu verwenden, sondern um ihn zu prüfen. Man bleibt stehen und hält die Arme starr, die offenen Handflächen gehoben: Nicht zum Greifen, sondern zur Abwehr anderer Eindrücke, zur Abgrenzung des aufmerksam Festgehaltenen. Viel eher als durch das optische Bild des einseitigen Hinausstrahlens eines konzentrierten Bewußtseins läßt sich Aufmerksamkeit durch taktile Bilder andeuten: Ein Aufgreifen, Festhalten, An sich ziehen (Umfassen, Umgrenzen), anderes Abschieben.

Man begeht den Fehler, die Bewußtseinshelle, die einem Gegenstande erst auf Grund der Aufmerksamkeit zuschießt —

[1]) Immer beachte man, daß das Problem der „Gegebenheit" von Gegenständen für ein an sich blindes Seelensubjekt noch der Erörterung harrt, seine vorläufige Paradoxie also ein voreiliger Einwand wäre.

weil ich ihm dann auch als Geist nahe bin, mich mit ihm dann geistig beschäftige — zu identifizieren mit der Aufmerksamkeit selbst, die an sich nichts als blinde seelische Haltung und blindes seelisches Hantieren ist. Ob und inwiefern es einen Sinn haben könnte, von einer Aufmerksamkeit zu reden, die nicht notwendig, also stets auch Bewußtsein nach sich zöge oder mit sich führte, ist eine andere Frage. Es wäre die Frage, ob die an sich also ihrer Bestimmtheit, ihrem reinen Wesen nach blinde Aufmerksamkeit auch konkret je rein als solche, also ohne Erfüllung mit dem Bewußtsein des sich seelisch realisierenden Geistes wirklich vorkomme.

5. Denken (im prägnanten, eigentlichen Sinne).

α) *Das Haben der Gedanken.*

Unter „Denken" im engeren, eigentlichen Sinne (zum Unterschiede von dem weiteren Sinne sogenannten „Gegenstandbewußtseins", oft auch „Vorstellen" genannt) versteht man zu allererst das Haben von *Gedanken*. Man kann in diesem prägnanten Sinne nicht denken, ohne Gedanken zu haben. Ein gedankenloses Denken wäre Widersinn. Was heißt nun „Gedanken-haben"? Solange man Denken mit Gedanken *identifizierte* oder solange man Gedanken für *Produkte* des Denkens hielt, hatte es noch einen Sinn, ein denkendes Bewußtsein sich erst im Gesammtphänomen dessen was man Denken nannte, konstituieren zu lassen.

Wenn es aber feststeht, daß Gedanken an sich selbst irreduzible Wesenheiten sind, ewig und vor und unabhängig von allem aktuellen Denken ihrer das seiend, was sie sind —, sobald es feststeht, daß Gedanken — durchaus unpsychische Wesenheiten — durch ihr Gedacht werden nicht *gemacht*, sondern eben bloß gedacht werden: in welch anderem Sinne kann man da das „Haben von Gedanken" verstehen als in diesem: Man hat Gedanken nur, indem man sie wissend hat, d. h. sie weiß. Die Gedanken, statt ein Bewußtsein erst zu konstituieren, setzen umgekehrt, um gedacht, d. h. gehabt, d. h. gewußt zu werden, ein Bewußtsein ihrer voraus. Es ist einleuchtend, daß wer seine Gedanken nicht wissend hat, sie überhaupt nicht hat.

Andererseits aber ist ebenso einleuchtend, daß man denkend nicht die Gedanken selbst zum eigentlichen Bewußtseinsgegenstande hat, sondern das, *worüber* und *wovon* in den Gedanken dies oder jenes gedacht wird. Ja, es scheint geradezu ganz radikal jeder Erfahrung zu widersprechen, daß man jemals von den Gedanken die man eben denkt, ein Bewußtsein haben könnte: Nur in neuen Gedanken, so

[1]) Selbst bei fälschlicher Äquivokation von seelischen Phänomenen mit „Bewußtseinsvorgängen" wird als sicherste Evidenz die Existenz der seelischen Zustände, die *sein* sollen, nur *indem* und *sofern* ich von ihnen *weiß*, zugegeben. Sein und Erkanntsein sind für sie Eines. Man gründet darauf die Evidenz des „immanenten Bewußtseins".

scheint es, kann ich ein Bewußtsein von meinen eigenen — früheren — Gedanken erlangen, dann sind diese gewußten Gedanken aber nicht mehr aktuell gehabte Gedanken, sondern sind Gegenstand für neue Gedanken, von denen ich, während ich sie denke, ebensowenig zu wissen scheine, wie früher von jenen.

Theorien, die, auf diese Befunde sich stützend, leugnen, daß Gedanken, i n d e m sie aktuell gedacht werden, bewußt sind, erliegen einer Täuschung. Ihr Irrtum wird offenbar, wenn es sich um eine genaue Deskription des aktuell gedachten Gegenstandes handelt. Denn dann sind sie gezwungen, Gegenständlichkeiten namhaft zu machen, die keine sind. Während es doch der evidente Sinn von Bewußtsein ist, das, w o v o n Bewußtsein Bewußtsein ist, *vorzufinden und zu erschauen* (vergl. 1. Kap.), nicht aber der, es selbst zu produzieren oder sich gemäß zu formen — während es evident eine Vergewaltigung des klaren Wortsinns „Bewußtsein" wäre, seinen „Gegenstand", d. h. das gewußte Etwas selbst mit zu einem konstitutiven Moment des Bewußtseins zu machen (statt ihn als objektiv seiend vorauszusetzen), so sind jene Theoretiker gezwungen, zu behaupten: das denkende Bewußtsein sei Bewußtsein von Gegenständlichkeiten, die nur f ü r dieses Denkbewußtsein existieren. Man drückt dies so aus: Das Denken bezieht sich auf *Sachverhalte* a l s in diesem Denken vermeinte. Indem nun aber ein Urteilsgedanke wahr zu sein beansprucht, beansprucht er die Deckung des in ihm *vermeinten* Gegenstandes mit einem objektiv *existierenden* Gegenstande. Ein Urteil wäre also wahr, wenn der in ihm vermeinte Sachverhalt objektiv existiert. Also dekretiert man die objektive Existenz von „Sachverhalten". Damit fordert man aber etwas, was es im Gesammtbereich des Existierenden nicht gibt. Denn unter Sachverhalten versteht man nicht etwa V e r h ä l t n i s s e, weder allgemeingegenständlich-kategorialer Art, etwa Substanz-Akzidenz, Substanz-Attribut—Relationen, noch Verhältnisse kausaler, noch auch zeitlicher, qualitativer, ordnungshafter oder sonst welcher Art. Weder mehrgliedrige noch eingliedrige Gegenstände. Die Köpfe, die sich mit dem, was *objektiv existierender Sachverhalt* denn eigentlich sei, abquälen, sind viel zu gescheit und viel zu ehrlich, als daß sie sich durch allerlei Bedeutungsunterschiebung die Lösung leicht machen könnten. Nein, sie fordern wahrhaftig, daß es in der Welt existierender Gegenstände außer dem grünen Baum noch so etwas geben soll wie das „Grünsein des Baumes". Nein auch das scheint ihnen Bedeutungsunterschiebung: Sie suchen im Ernst außer dem Gegenstande grüner Baum noch den Sachverhalt: „Der Baum ist grün": wohlgemerkt: als objektives Vorkommnis, als objektive Gegenständlichkeit, wenn auch an und in ihm, so doch außer und neben dem grünen Baum als solchem. Es ist sehr einleuchtend, daß man derart einem puren L o g i s c h e n, einem r e i n G e d a n k l i c h e n einen Platz in der außerlogischen Gegenstandswelt anweist. Denn innerhalb dieser gibt es wohl Gegenstände, von denen vielerlei prädi-

zierbar ist. Nicht aber gibt es diese Prädizierung selbst — und nichts anderes als dies ist die urteilsmäßige Subjekt-Prädikatverbindung als eigene objektiv existierende Gegenständlichkeit in eben jenem außergedanklichen Bereiche, in dem es Gegenstände wie z. B. grüne Bäume gibt! Und doch glaubt man dies fordern zu müssen, da ja das gegenständliche Korrelat eines Urteils (z. B. „der Baum ist grün") etwas anderes sei als das gegenständliche Korrelat eines Begriffs (z. B. „grüner Baum"): nicht ein Gegenstand sondern eben ein „Sachverhalt". Und das Urteil soll ja nur dann wahr sein, wenn sein spezifisches Korrelat = Sachverhalt objektiv existiert, nicht aber, wenn bloß *Gegenstände*, die nur Korrelate von *Begriffen* sein können, objektiv existieren.

Zu derartigen Absurditäten muß man gelangen, wenn man bestreitet, daß der „Sachverhalt", der in der Tat den Gegenstand eines denkenden Bewußtseins bildet, etwas anderes sei, als der Inhalt des Gedankens, den man aktuell gerade denkt.

Und noch zu anderen Absurditäten. Denn man unterscheidet ja nicht etwa bloß den objektiv existierenden Sachverhalt vom gedanklichen Inhalt, sondern man unterscheidet auch schon den bloß vermeinten Sachverhalt vom gedanklichen Inhalt. Man unterscheidet den Gedanken vom Sachverhalt ganz allgemein und prinzipiell; also Sachverhalt auch bei falschen Urteilen, bei negativen Urteilen, und einen analogen „Verhalt" auch bei Fragen, Befehlen, Annahmen, kurz bei allen gedanklichen Gebilden.

So etabliert man zwischen der logischen Sphäre und der im eigentlichen Sinne ontologischen noch eine Sphäre ganz eigener Art, die weder logisch noch ontologisch oder beides zusammen ist: „bloß vermeinte" und nicht außerdem noch „objektiv bestehende" Sachverhalte; Sachverhalte als in Fragen vermeinte eigenartige Gegenstandsgebilde; „negative Sachverhalte" (also etwa: der in dem Urteil „Der Baum ist kein Säugetier" vermeinte Sachverhalt, als ein von diesem Urteil Unterschiedenes!)

In „Wesen und Wert" habe ich deutlich zu machen versucht, wie die gegenständliche Losgelöstheit des Sachverhalts vom Urteil nur die Folge teils des „Darinnenlebens" des denkenden Subjekts im Gedanken, teils der eigenartigen Struktur des Urteils und seiner Verquickung mit der Anschauung dessen ist, was es bloß intendiert: Denkend, d. h. „in Gedanken lebend" haben wir zu den Gedanken ein analoges Verhältnis wie zu unserem Leibe: Die Wahrnehmung, in der wir die inneren Zustände unseres Leibes als von uns selbst — dem Ich — distanziert und verschieden anschauen, ist nicht die einzige und nicht die normale, in der wir uns unseres Leibes bewußt sind. Auch ohne uns immer in besonderen Akten auf ihn zu richten, nehmen wir ihn dennoch immerwährend wahr. Meist sind wir in der aktuellen Wahrnehmung nicht auf ihn, sondern auf die „fremde Außenwelt" hinausgerichtet — stets aber durch ihn hindurch, nämlich so, als wäre er garnicht von unserem Ich verschieden, sondern mit ihm identisch. Das normale Ichbewußtsein

rechnet den Leib mit zum Ich. Und dies ist nur möglich auf Grund jenes eigenartigen Identifizierungserlebnisses, das ein so unbestreitbarer Tatbestand ist, daß er geradezu das fundamentale Axiom des in puncto psychologischer Reflexion scharfsichtigsten Denkens ist: des indischen, u. zw. des Brahmanischen wie auch des Buddhistischen (Vergl. hierzu auch das Kapitel „Zustand und Gegenstand des Erlebens" in „Wesen und Wert").

Analog haben wir aktuell „in" den Gedanken lebend (also nicht bloß über sie reflektierend) nicht bloß ein unmittelbares Wissen von den Gedanken, d. h. schauen sie nicht bloß, sondern: mit ihnen quasi identisch leben wir in ihnen, durch sie hinausgerichtet auf das, was sie meinen. Das Sein der Gedanken aber ist ein Bedeuten, ein Meinen, ist Intention: blindes Zielen auf Gegenständliches. Der schauende Geist, der die Gedanken hat, folgt dieser ihrer Intention, und er — der Geist! — (und nicht die Gedanken selbst!), schaut das Gegenständliche, das die Gedanken bloß blind meinen.

Im Übrigen ist es wichtig, zu beachten, daß jeder Gedanke (unter anderem mindestens in seinen Einzelbegriffen) etwas meint, dessen unmittelbare Anschauung ein der Intention des Gedankens folgender Geist erlangen kann: nämlich irreale Wesen. *Analyse* gehört, wie gleich gezeigt werden soll, zum Wesen des Gedankens. Selbst in dem Urteil: „Dieser Baum ist grün" meint „dieser Baum" nur das analytisch-abstrakte individuelle *Wesen* „dieser Baum" und nicht diesen *wirklichen* Baum in der *konkreten* Fülle aller Bestimmtheiten, deren *Synthese* eben seine Wirklichkeit ausmacht (konkret kommt von concrescere!). Was da „zusammengewachsen" ist, sind die — „Abstrakta", d. h. eben die Einzelbestimmtheiten, die Wesen, Ideen, die, selbst im Falle der Individualbegriffe, alleinige Zielpunkte von *Begriffen* sein können [1]). Die konkrete Wirklichkeit dagegen existiert nur für das Wert erfassende Schauen. Das Denken, da analytisch seiner Natur nach, intendiert die Wirklichkeit nur *indirekt*, sofern nämlich die direkt gemeinten Wesen auch Realität erlangen können. *Direkt intendierter* Gegenstand des Denkens ist, selbst bei dem auf Wirkliches bezüglichen, nur der sog. „*formale* Gegenstand", d. h. der Gegenstand als reines Was oder Wesen, als Bestimmtheitsgehalt — mit Ausschluß also seiner „Materie", d. h. der anderen, nicht ausdrücklich oder direkt gemeinten Formen oder Bestimmtheiten, an und mit denen erst er *Realität* erlangt.

Begriffe meinen Wesen, Geist schaut sie; derselbe Geist, der auch die Begriffe hat oder schaut. Das während des meinenden Denkens zugleich Mitgeschaute wird aber irrtümlich zum gedanklichen Gehalte, resp. zu dessen „Sachverhalte" hinzugerechnet.

---

[1]) Darüber, daß selbst dem phantasierenden Schauen objektive Gegenstände entsprechen, siehe Wesen und Wert über „Phantasievorstellung".

[2]) Vergl. dazu folgenden Abschnitt!

Das was ich in der gedanklichen Intention, nicht allein in ihr lebend, sondern auch über sie hinausgehend, ihr „folgend" schaue: die Selbstgegebenheit des — denkend — bloß blind vermeinten Sachverhalts — eben das rechne ich, über den Gedanken selbst reflektierend, dem Gedanken als seinen „Inhalt" zu. Außerdem aber rechne ich dem Gedanken auch zu, was er in der Tat selbst ist: eben das Meinen und Setzen jenes Inhalts, das ich nun, da ich nicht mehr *im* Gedanken lebe sondern ihn mir *gegenüber* habe, ebenso als geschaute fremde Gegenständlichkeit überblicke wie den Gegenstand, den er meint.

Ein Urteil denken — das heißt: den Sachverhalt, den es behauptet oder setzt, als Inhalt des Gedankens „haben" d. i. schauen. Durch diesen Gedanken hindurch bin ich erst auf eine Gegenständlichkeit — jene, in der er seine Verifizierung findet oder nicht findet — hinausgerichtet. Der Gedankeninhalt erscheint aber — als „vermeinter Sachverhalt" — dem Gedanken selbst transzendent, sobald ich in einem neuen Gedanken jenen Gedanken mir selbst zum Gegenstand mache [1]). Denn dann *zerfällt* er, der selbst nichts *ist*, als Meinen (auch das Setzen oder Behaupten ist ein setzendes Meinen!) in Meinen und Gemeintes, in Setzen und Gesetztes. Denn jetzt erst sieht man gegenständlich *auch* das, wo durch man, im Gedanken selbst lebend, seiner wohl bewußt, aber seiner selbst als eigene Gegenständlichkeit nicht achtend, bloß *hindurch* gesehen hat: den eigentlichen Gedanken. Und unterscheidet von diesem Gedanken das, was einem auch schon im Denkakt selbst (also auch schon vor der Reflexion auf ihn) gegenständlich bewußt war: das „formale Objekt" des Denkens. Nämlich jene irreale und rein wesenhafte und logisch gefaßte Gegenständlichkeit, zu deren unmittelbarem Erschauen schon das pure (an sich blinde) Denken den Geist determiniert, ohne daß dieses Erschauen selbst dem reinen Denken als Bestandsmoment zuzurechnen wäre. Man beachte: jedes sinnvolle Denken, und nicht bloß das verifizierende, ist von Anschauung — mindestens der direkt intuierten *Wesen* — begleitet.

β) *Anschauung und Gedanke.*

Ohne eine kurze Auseinandersetzung über das Wesen der Gedanken ist aber das, was wir schon ausführten, nicht ganz zu verstehen.

Gedanken sind ideelle Wesenheiten, deren Sein sich darin erschöpft, Gegenständliches zu meinen, indem sie es analysieren und im spezifischen Sinne wieder zueinander in Beziehung setzen. Begriffe existieren nicht, sind nichts, sofern sie nicht in einem Gedanken in bestimmten Sinne gesetzt sind. Wenn dies unrichtig

[1]) Wie dies natürlicherweise bei allen diesbezüglichen philosophischen Untersuchungen der Fall ist!

scheint, so nur deshalb, weil man sich zum Gegenindizium durch den sprachlichen Ausdruck verführen läßt. Alle angeblichen Begriffe, die selbständige Existenz vortäuschen, sind nur sprachlich unvollendet gebliebene Urteile. Wenn ich etwa aus dem Fenster hinaussehend etwas erblicke und sage: „Baum!" dann habe ich in Wahrheit ein Bestimmungs- oder Benennungsurteil gedacht. Ich sage „Baum", denke aber: „Dies ist ein Baum". Oder „Dies heißt Baum". Nicht anders aber ist es auch, wenn ich ganz ohne sinnliche Wahrnehmung innerlich Worte ausspreche wie „Dreieck", „Mathematik", „Gedanke". Auch dann habe ich eine Anschauung, nämlich die direkte eines bestimmten Wesens. Und vollziehe das Urteil: „Dieses Bestimmte" (das was ich da nämlich vor meinem geistigen Blick habe) „ist (oder heißt) Dreieck" (resp. Mathematik oder Gedanke). Selbstverständlich aber kann ich auch ein pures Wort als bloßen Klang denken und anschauen. Aber sofern ich dabei wirklich denke, und nicht bloß anschaue, vollziehe ich auch hier ein Urteil: Etwa „Dreieck" (resp. „Mathematik", „Gedanke") ist ein Wort, das etwas bedeutet. Oder „Dreieck" (resp. „Mathem.", „Gedanke") ist Etwas.

Alle Begriffe, sofern sie scheinbar selbständig existieren, sind in Wahrheit nur Prädikate sprachlich unvollendeter Bestimmungs- oder Benennungsurteile. Subjekt ist das sprachlich unausgedrückt bleibende unmittelbar Angeschaute als Vermeintes. Unanschauliches kann auch nicht im Begriffe vermeint werden. „Viereckiger Kreis" als selbständiger Begriff gedacht ist in Wahrheit ein Konglomerat von drei Urteilen, nämlich: „Dies (unmittelbar geschaute Wesen) ist Viereck". „Dies (u. g. W.) ist Kreis". „Jenes Wesen soll Eigenschaft dieses Wesens sein."

Jeder mögliche oder sinnvolle Begriff, sofern er selbständig gedacht wird, impliziert schon ein Existenzialurteil. Z. B. „Dieser Baum" impliziert „Dieser Baum existiert real". Ist es ein reiner Wesenbegriff, dann impliziert er ein Urteil über Existenzialsetzung eines reinen Wesens. Z. B. Der Baum (resp. das Dreieck, die Mathematik, der Gedanke) existiert als Idee, als reine Bestimmtheit, als unterschiedlicher Gehalt". Oder: „Zeus existiert als Phantasiewirkliches". Oder: „Zeus existiert als Wesen".

Das Wesen der Begriffe erschöpft sich darin, etwas zu meinen oder zu tun (Funktionsbegriffe). Begriffe an sich haben aber kein selbständiges Sein. Daraus folgt: Begriffe a n s i c h sind ohnmächtig etwas zu meinen oder zu tun. Sie meinen, d. h. erfüllen ihre spezifische Funktion nur, sofern das, was sie meinen, in bestimmtem Sinne zueinander in Beziehung *gesetzt* wird. Die spezifische Setzungsweise bestimmt die Art der Gedanken, in denen die Begriffe fungieren.

Nun ist die gedankliche Setzung durchaus nicht die „Spiegelung" oder das „Bewußtseinskorrelat" eines objektiven Seins, Vorgangs oder Geschehens. Im Bereiche des außerlogischen Seins als der gedanklich intendierten Objektivität gibt es weder eine urteils-

mäßige Prädikation noch das Setzen in meinendem, annehmendem vermutendem, setzendem, wahrscheinlichem oder gewissem Sinne. Noch ein Bejahen oder Verneinen. Noch ein Fragen oder Befehlen (in logischem Sinne). Ebensowenig aber besteht eine notwendige und durchgehende Korrelation der logischen Kategorien, wie sie in der grammatikalischen Syntax der Sprache zu klarem und definitivem Ausdruck kommen, einerseits und den ontologischen Kategorien andererseits. Ontologische Substanzen und Subjekte z. B. können recht wohl logisch adjektivisch, attributivisch und prädikativ gemeint sein. Und als logisches Subjekt kann recht wohl der Begriff von ontologischen Attributen, Prädikabilien und Prädikamenten fungieren, etc.

Schließlich, und das ist besonders wichtig: Das Denken, selbst wo es realen Tatsächlichkeiten zugewendet ist, vollzieht sich nicht in Gedanken, deren korrelater Gegenstand eine reale Tatsächlichkeit wäre. Das will sagen: *Direkter* Gegenstand von Gedanken sind nur Irrealitäten, Wesen. Oder in scholastischer Terminologie: Formalobjekte und nicht Materialobjekte. Denn der Gedanke bezieht sich auf Gegenständliches mittels der Gegenstandsbegriffe. Diese aber meinen — direct — stets nur Wesen, Formen, immaterielle Bestimmtheiten. Selbst wenn ich über den wirklichen Baum vor meinem Fenster das Urteil fälle: „Dieser Baum ist jetzt allen Laubes entblößt", so denke ich doch einen Gedanken, der an sich selbst so vollkommen unabhängig von dieser einmaligen individuellen Wirklichkeit seinen Sinn behält, daß er in völlig identischem Sinne in zahllosen anderen Fällen an zahllosen anderen Wirklichkeiten (von verschiedenen Bäumen, von verschiedenen Fenstern aus, zu verschiedenen Zeiten) sein gegenständliches Korrelat finden könnte. Soweit also eine Haecceitas demonstrativ *begrifflich* vermeint werden kann, wird sie es nicht als individuelle Realität, sondern als die generelle Bestimmtheit „Haecceitas überhaupt". Und erst die hinzutretende, den immanenten Sinn der Gedanken transzendierende Anschauung gibt den Demonstrativbegriffen die individuelle und konkrete Erfüllung. Determiniert wird diese Anschauung aber nicht durch den Demonstrativbegriff als solchen, sondern durch die reale Situation des Verhältnisses von denkendem Subjekt zu seinem eben gegebenen Milieu (Vergl. *Husserl* „Log. Unters". Über okkasionelle Begriffe).

Andererseits meinen aber auch die echten Individualbegriffe z. B. „Dante" nicht das wirkliche Individuum in der Fülle all seiner Bestimmtheiten, die zu seiner Materie „konkreszierend" seine „Konkretheit" bilden. Sondern sie meinen — direkt in ihrem Formalobjekt — nur das reine Individualwesen, also die ideelle (wenngleich individuale) Form oder Bestimmtheit „Dante".

Diese allzuwohl bekannte Tatsache, daß der bloße Gedanke nicht bis an die „Wirklichkeit" oder „Konkretheit" heranreicht, sondern in der Irrealität oder Abstraktheit reiner Wesen stecken bleibt — diese Tatsache begründet die häufige fälschliche Iden-

tifizierung von Begriff und Idee. Und in dessen Konsequenz die Leugnung der Existenz entweder von gedanklichen Wesenheiten oder von Ideen. Doch davon später.

Fügen wir nun den bisherigen Befunden noch diesen hinzu: Der Gedanke g l i e d e r t sich (vielleicht mit alleiniger Ausnahme der Existenzialbehauptungen und Existenzialfragen) in mehrere gegenständliche Momente und fordert sie in einer außergedanklichen Sphäre der objektiven Sachen als Korrelate. In dieser Sphäre objektiver Gegenständlichkeiten aber gibt es Mehrgliedrigkeit nur in durchaus anderem Sinne als in gedanklich intendiertem. Und *ein sich in eine Menge von Gegenstandsbegriffen gliederndes und aus ihnen zusammengesetztes Urteil kann dennoch seine Verifizierung durch einen einzigen einfachen Gegenstand erlangen.* Z. B. „Dieses Papier ist weiß, dünn, trocken, glatt, weich, so u. so lang, so u. so breit, zerreißbar, verbrennbar, zerknitterbar, bedruckt und bildet als Blatt eines lesbaren, wissenschaftlichen Buches ein Teilstück eines wissenschaftlichen Instruments."

Wenn wir uns nun all diese Feststellungen vergegenwärtigen so wird uns klar, daß das von jedem Gedanken intendierte gegenständliche Korrelat in keinerlei Weise als Etwas angesehen werden kann, zu dem der Gedanke sich gleichsam wie ein „Spiegelbild" verhielte oder a priori verhalten könnte. Beschränken wir uns auf jene Art des Gedankens bei der man noch am meisten versucht ist, von einer „Übereinstimmung" oder „Konformität" im analogischen Sinne eines Abbildes oder Spiegelbildes zu reden, auf das w a h r e Urteil. Wir finden nicht die Spur einer derartigen Konformität. Die logische Urteilsrelation ist heterogen verschieden von jeder im wahren Urteil vermeinten sachlichen Relation. Jede Korrespondenz fehlt. Die Glieder des Urteils sind heterogen verschieden von den „Gliedern" jenes Gegenstandes, an dem das Urteil seine Verifikation findet. Jede Korrespondierung fehlt. Der „Akt" der Urteilsprädikation ist heterogen verschieden von jedem Tun oder Geschehen innerhalb der Sachsphäre, die einem Urteil seine Verifizierung gibt. Jede Korrespondierung fehlt. Urteile über Tatsächliches und Wirkliches können nur wahr sein, wenn innerhalb der Welt von Tatsachen und Wirklichkeiten das objektiv gegeben ist, was jene Urteile behaupten. Dennoch sind die Korrelate der Gegenstandsbegriffe solcher Urteile keine wirklichen oder tatsächlichen Gegenstände, sondern ideelle Wesen. Jede Korrespondierung fehlt.

Was sind Gedanken? Spezifische Arten des Inbeziehungsetzens von Gegenstandsbegriffen zu einander, von Gegenstandsbegriffen, die nur, sofern sie in der Totalität eines Gedankens mitgesetzt sind, zu ihrer spezifischen Funktion — Wesen zu meinen — gelangen.

Gedanken intendieren kraft ihrer Gegenstandsbegriffe Gegenstände. Sie intendieren sie aber nicht als ontologische Korrelate ihrer eigenen gedanklichen Struktur. Sondern sie intendieren sie

nur, indem sie sie zugleich im logischen Sinne analysieren[1]) *und* in logischem Sinne synthetisieren. Voraussetzung dieses logischen Tuns ist aber eine prae- und translogische A n s c h a u u n g dieser Gegenstände.

Beispiel: Ich sehe aus meinem Fenster. Erster Gedanke: „Baum" — soll heißen: „Dies (oder hier) ist ein Baum." In diesem Fall hat der Gedanke dazu gedient, innerhalb der unendlichen Mannigfaltigkeit, die meiner Anschauung mit einem einzigen Schlage gegeben war, eine einzelne Bestimmtheit herauszugreifen und sie als generelles Wesen zu determinieren. Zweiter Gedanke: „Dieser Baum ist jetzt entlaubt." In diesem Falle *greift* der Gedanke aus dem Reichtum von Bestimmtheiten, die sich an diesem Baume konkretisieren, die substantielle Wesensform „Baum", die gleichfalls reinen Bestimmtheiten „entlaubt" und zeitliche Gegenwärtigkeit „jetzt" sowie ferner die ontologische Relation „Eigenschaft" — gleichfalls eine Bestimmtheit, ein Was, ein Wesen — *heraus*. Und setzt sie zueinander in die logische Beziehung urteilsmäßiger Prädizierbarkeit.

Selbstverständlich kann das Denken auch von einer *rein vorstellungsmäßigen*, also durch keinerlei Sinnesorgane vermittelten, Anschauung seinen Ausgang nehmen. Und dies ist fast immer der Fall, wenn eine gedankliche Fixierung der Mitteilung erfolgt. Auch da aber steht dem denkenden Subjekt, welches doch auch schauendes Bewußtseinssubjekt, also Geist ist, ein anschaulicher Gehalt gegenüber, der das im Gedanken als solchem allein Fixierte und durch ihn Mitgeteilte, weit überquillt. Der Gedanke aber, der letztlich oder eigentlich dennoch diesen gesammten Gehalt intendiert, intendiert d i r e k t — in seinen Gegenstandsbegriffen — nur eine verschwindende Anzahl von bestimmten Gehalten oder Wesen. Sie allein greift er in isolierender Abstraktion oder Analyse aus dem Chaos des anschaulich Gegebenen heraus und setzt sie in logischem Sinn zueinander in Beziehung.

Also scheint der Gedanke gleichsam das Instrument zu sein, um sich in dem verwirrenden Reichtum anschaulicher Gegebenheiten zurecht zu finden: ihn formend, sichtend, fixierend, mitteilbar machend.

Man versuche das Recht auf Verallgemeinerung solchen Befundes zu leugnen. Es gäbe auch den umgekehrten Fall, wo ich erst durch das Haben von Gedanken zur Anschauung gelange, etwa beim Hören oder Lesen eines Buches. Richtig. Aber prinzipiell bleibt es doch das Gleiche, nur ist es komplizierter. Denn denke, d. h. verstehe ich, was ich lese oder höre, dann nur insofern als ich, der Intention der Gegenstandsbegriffe f o l g e n d, zu *direkter geistiger Anschauung* der Wesen oder Bestimmtheiten gelange, die von den Begriffen intendiert werden. Nur sofern ich dies tue, kann

[1]) Das Nichtsehen der *analytischen* Funktion der Gedanke (aller, *auch der „synthetischen" !*) ist ein fundamentaler Fehler der Philosophie Kant's.

ich der logischen Urteilsfunktion mit Verständnis nachkommen: nämlich sehen, wie kraft ihrer innerhalb einer gegenständlichen Totalität einzelne Momente isoliert und in logischem Sinne wieder zu einander in Beziehung gesetzt werden. Diese gegenständliche Totalität aber tritt, wiewohl sie garnicht intendiert wird, gleichwohl vor meinen geistigen Blick. Und nur auf Grund ihrer Anschauung verstehe ich vice versa den Sinn der logischen Funktion.

Nur weil sich dies wirklich so verhält, nur weil wir — kraft wesensmäßig notwendiger *Zugeordnetheit* bestimmter Wesen zu anderen — aus einer geringen Anzahl von gegebenen Wesen uns intuitiv zu den ihnen wesensmäßig zugeordneten nicht mitgeteilten *weiterfinden:* nur auf Grund dessen ist es überhaupt möglich, daß uns gedanklich eine Anschauung vom Wirklichen und Tatsächlichen vermittelt werden kann. Wer nur das vor dem inneren Blick hätte, wovon z. B. in Romanen ausdrücklich die Rede ist, der gelangte niemals weiter als zu einem äußerst ärmlichen, äußerst dünnen und blassen Schema anschaulicher Gegenständlichkeiten. Ein Dichter kann nicht alles ausdrücklich sagen, wovon er in der Tat berichtet. Aber er sagt das „Wesentliche". In unserer Sprache: Er spricht ausdrücklich von Bestimmtheiten, die geeignet sind, die *ergänzende* Anschauung eindeutig zu derterminieren.

Meint man, er überlasse die Ergänzung der willkürlichen Phantasie seiner Leser, so leugnet man a priori jede Möglichkeit der Mitteilung von Wirklichem. Denn wenn jeder Leser eines Romans etwas anderes anschaute als der andere, dann wäre die Arbeit des Dichters sinnlos. (Ausführlicher über dieses Problem in „Wesen und Wert", namentlich unter „Wesen der Vorstellung").

Verlassen wir nun vorerst diese Deskription tatsächlicher Denkvorgänge und besinnen wir uns darauf, daß der denkenden Erkenntnis ein Vorzug von der bloß anschauenden eingeräumt wird. Besinnen wir uns des Weiteren auf die Paradoxie, die darin liegt, das Haben von Gedanken überhaupt ein Haben von Erkenntnis zu nennen, wiewohl doch Gedanken an sich selbst pure Intention, pures Zielen, pures Meinen von Gegenständen ist — eine Intention, ein Zielen, ein Meinen, aber an sich selbst absolut blind ist! Denn es ist unvermögend, aus sich selbst das, was es intendiert, wirklich zu erfassen oder zu erschauen. Nur weil es derselbe Geist ist, der zugleich Gedanken hat und zugleich (aber nicht kraft der Gedanken) die Anschauung dessen, was sie meinen, scheint dieser Widerspruch nicht so kraß, wie er es in der Tat ist.

Die Sache bekommt aber sofort ein anderes Gesicht, wenn wir noch ein anderes in den Kreis unserer Betrachtungen ziehen: Es wird unterschieden Sehen und Einsehen. Das pure gedankenlose Schauen ist gleichsam ein dummes, geistloses, vernunftloses Sehen. Es ist „Erkenntnis" sicher nicht in jenem prägnanten und ganz ausgezeichneten Sinne wie es die Einsicht ist.

Was ist „Einsicht"? Einsicht ist Erkenntnis eines Wesenszu-

sammenhanges. Bloßes Schauen eines Wesens ist deshalb nicht Einsicht, weil diesem Schauen die Erkenntnis jeglichen notwendigen Grundes fehlt. Diese Notwendigkeit des Grundes aber gibt es nur für das Verhältnis mehrerer Wesen zueinander. Nur wenn wir dieses erschauen, erschauen wir auch, daß sie kraft ihres Wesens, kraft ihrer Natur sich zu einander so verhalten, wie es der Fall ist. Wir „erkennen einsichtig", daß das Verhalten mehrerer Wesen (oder was dasselbe ist, reiner Bestimmtheiten, ideeller Gehalte) zueinander derart notwendig in ihrem ureigensten Sein gründet, daß nie und nimmer und von niemand, selbst von einem schrankenlos allmächtigen Wesen nicht, das Verhältnis jemals ein anderes sein oder gemacht werden könnte. Wir erfassen zugleich mit dem Schauen dieser Wesen und ihres Verhältnisses zueinander die Notwendigkeit dieses Verhältnisses.

Nun sind uns aber Wesen in reiner Isolation und ihr Verhältnis zueinander als isolierte Selbständigkeiten ohne Hilfe von Gedanken nie und nirgends schaubar gegeben. Sowohl in der sinnlichen Anschauung wie in der bloßen Vorstellung sehen wir stets konkreszierte, materialisierte Wesen oder Bestimmtheiten. Ob ich sinnlich wahrnehme, ob ich erinnernd oder phantasierend oder vorahnend vorstelle — nie sehe ich so einfache Wesen, reine Ideen (wie „d e n Baum", „d e n Hund", „d a s Dreieck", „Dante"). Sondern ich sehe diese Wesen beeigenschaftet oder selbst, einer anderen Substanzform (etwa „das Dreieck" einem „dreieckigen" *Ding*) anhangend. Ohne ausdrücklich denkend auf das Dreieck gerichtet zu sein, wird uns niemals plötzlich von ungefähr das Wesen „Dreieck" in absoluter Reinheit und Selbständigkeit vor dem inneren Blick schweben. Sondern stets nur irgendwelche dreieckige Dinge. Oder zumindest — und auch das wird nur bei einem Menschen, dem die geometrisch forschende Einstellung habituell geworden ist der Fall sein — : ein sich an drei Seiten und Winkeln materialisierendes Dreieck.

Das Schauen reiner isolierter Wesen wird nur einem Geiste zu Teil, der, in Gedanken einen Gesammtgegenstand festhaltend, dessen Konstituentien solche Wesen sind, diese Wesen in Absicht logischer Synthese abstrahiert (den Gesammtgegenstand analysiert).

Wie aber kommt es bei diesem Außereinanderhalten der Wesensformen zu einer Erkenntnis ihres notwendigen Zusammenhanges? Und inwiefern sind auch Gedanken über Tatsächliches und Wirkliches — Wesenserkenntnisse?

Hier muß man beachten, daß Wesen (Bestimmtheiten, Ideen, essentiae) *an sich* absolut beziehungslos aufeinander sind [1]). Sie verhalten sich, wenn auch nur kraft ihrer selbsteigensten Natur, erst dann zu einander, wenn sie t a t s ä c h l i c h z u s a m m e n d a s i n d. Dieses Zusammensein aber haben sie nie aus eigener

[1]) „Ideelle Existenz" (Philos. Hefte I 3/4. S. 191 f.).

Kraft, sondern es muß ihnen erst von jenseits ihrer selbst gegeben sein. In diesem Zusammensein der Wesen aber konstituiert sich deren reales „Dasein" oder „Wirklichsein". Dieses Wirklichsein ist nicht ein aus Wesenseinsicht her verständliches, ist kein Rationales, sondern ist pure irrationale Tatsache.

Nicht aus ihrer Eigennatur folgt also die *Tatsache, daß Wesen sich zu einander verhalten.* Aber sobald sie sich überhaupt zu einander verhalten, nämlich auf Grund ihres irrationaltatsächlichen Zusammenseins, dann wird die Art ihres Verhältnisses zueinander ihnen nur durch ihre autonome Eigennatur vorgezeichnet. Keine noch so irrationale Allmacht hat es in ihrer Gewalt, den Bestimmtheiten oder Ideen, die sie realisiert, ihr Verhalten zu einander vorzuschreiben.

Nichts also kann Tatsache sein oder Wirklichkeit, was den Wesensnotwendigkeiten widerspräche. Bis in die individuellsten und scheinbar zufälligsten Realitäten hinein erstreckt sich also die Gesetzlichkeit wesensnotwendiger Verhältnisse.

Wenn nun das Denken Wesen, die in irgend einer Gegenständlichkeit zusammen gegeben sind, *isoliert herauszufassen* und einander entgegenzuhalten vermag — nichts wird es an welchem Gegenstande auch immer finden, was sich nicht als wesensnotwendig zusammengehörig erweist. Der Geist schaut. Durch den Gedanken auf das Geschaute hindurch gerichtet, schaut er gleichsam wie durch ein Prisma die isolierten Wesenselemente einer geschauten Wirklichkeit. Und sieht damit eo ipso die wesensnotwendige, aus der Eigennatur der Wesen fließende *Bezüglichkeit* der gedanklich isolierten Wesen zueinander. Und zwar, je nachdem, ob der Gedanke sich bald auf diese oder auf jene im Totalgegenstande realisierte Wesensmannigfaltigkeit, sie aus der Unzahl der anderen auswählend, richtet, sieht der Geist die Notwendigkeit bald dieses, bald jenes Wesensverhältnisses ein. Sieht ein, daß es nicht bloß so ist, weil es bloß eben so ist, sondern daß es so sein muß.

„Dann vermittelte aber jedes Denken eine Wesenseinsicht? Dann gäbe es also keine Unterschiede zwischen gedanklichen Tatsachenerkenntnissen und Wesenserkenntnissen?" Es kommt darauf an, was man unter beiden versteht. Versteht man unter Wesenserkenntnissen bezüglich einer Tatsächlichkeit Erkenntnisse des evidenten Grundes des Tatsacheseins von diesem Bestimmten jetzt und hier — dann allerdings muß erklärt werden, daß nur einem göttlich allwissenden Geiste, der alle und letzte Vereinzelungen des Gesammtdaseins in ihrem gleichzeitigen gegenseitigen Verhältnisse zueinander, so wie in der unendlichen Abfolge ihres Verhältnisses zu allen früheren und allgemeineren Wesenheiten zu überblicken verstünde — daß nur einem Blick, dem die Gesammtheit alles Einzelwirklichen eben so übersichtlich und einfach gegenwärtig wäre, wie uns etwa das Seite- und Winkelverhältnis eines Dreiecks — daß nur ihm eine Wesenserkenntnis von Tatsächlichem in diesem Sinne möglich wäre. Es muß also gesagt werden: Versteht man unter

evidenter Erkenntnis Tatsachen gegenüber nicht die metaphysische Erkenntnis des Warum des Daseins überhaupt als Dasein, sondern nur die Erkenntnis des wesensnotwendigen Grundes, der wesensnotwendigen Ursache, des wesensnotwendigen Zwecks etc. bestimmter Tatsachen und Realitäten als bestimmter, dann muß zugegeben werden, daß eine solche Erkenntnis prinzipiell möglich wäre. Das will sagen: Dass dem was man Tatsachenerkenntnis nennt, Evidenz fehlt, ist nicht in der Natur der Tatsachen selbst begründet, sondern nur in der Beschränktheit unseres Erkenntnisvermögens. Was uns in (unmetaphysischem) Sinne ursächliche Tatsachenerkenntnis ist, müßte einem göttlichen Geiste Wesenserkenntnis sein.

Aber sowohl die metaphysischen Grundfrage nach dem Grunde des Daseins überhaupt, wie auch die Frage nach dem Grunde des Tatsacheseins eines bestimmten Realen, ist ja garnicht das, worauf Tatsacheerkenntnisse normalerweise Antwort geben. Vielmehr bescheiden sie sich meist damit, anzugeben, daß diesem oder jenem Realen eine Bestimmtheit in dieser oder jener ontologischen Beziehung anhaftet und als solche prädizierbar ist. Oder sie konstatieren die reale Existenz von diesem oder jenem hier und jetzt oder dort und dann. Und in zwiefacher Hinsicht ist diese Erkenntnis evident, also Erkenntnis von Wesensnotwendigkeiten.

Erstens hinsichtlich der *ontologischen Struktur* des erkannten Realen. Bin ich durch den Gedanken „Dieser Baum hier und jetzt vor meinem Fenster ist entlaubt" — bin ich durch diesen Gedanken hindurch auf das anschaulich gegebene Gegenständliche gerichtet, dann erkenne ich in der isolierenden Gegeneinanderhaltung der Bestimmtheiten „Baum", „hier", „jetzt", „vor meinem Fenster" die wesensnotwendige Struktur ihres Verhältnisses zueinander. Daß wesensnotwendig die Bestimmtheit „Baum" die Bestimmtheit „entlaubt" als Eigenschaft haben kann (und nicht etwa umgekehrt „Baum" eine Eigenschaft des „entlaubt" sein sein kann). Daß ferner „dieser Baum" wesensnotwendig im zeitlichen Jetzt und räumlichen Hier sein muß und nicht etwa umgekehrt. Oder daß das „vor meinem Fenster sein" dem Baum selbst nicht als dessen Eigenschaft haftet, sondern ihm selbst durchaus unwesentlich ist, so unwesentlich wie daß ich ihn eben jetzt erblicke.

All das sind Erkenntnisse, die uns durch gedankenloses Schauen nicht gegeben werden können — trotzdem daß sie doch im Schauen objektiver Selbstgegebenheit ihren Rechtsgrund haben. Aber der Gedanke muß dazwischen kommen als „*Organon*" dieser Erkenntnis: als Instrument der Abhebung, Auslese, isolierender Abstraktion und Gegeneinanderhaltung des isoliert im Auge Gehabten.

Oft wird die Objektivität dieses ontologischen Strukturverhältnisses mit einer vermeintlichen Objektivität des „*Sachverhaltseins*" verwechselt.

Und noch in einer *zweiten* Hinsicht ist gedankliche Tatsachenerkenntnis Wesenserkenntnis. Nämlich, sofern sie die geschauten

Bestimmtheiten zugleich aus der *einen* einheitlich zusammenhängenden Welt heraushebt und als *ihr* notwendig zugehörig erkennt. Etwa bei Erfahrungserkenntnissen derselben Welt, in der der Leib des erkennenden Geistes seine raumzeitlich eindeutige bestimmte Stelle hat. Bei Erkenntnissen im Bereich der „Phantasiewirklichkeit" aber einer dieser Welt und daher auch dem leiblichen Kontakt prinzipiell ewig entrückten. (Dazu vergl. „Wesen und Wert" über „Phantasievorstellung"). Denn auch in der „Welt der Ilias" z. B. gibt es „Tatsachen", die nur sofern sie im Medium der Gedanken angeschaut werden, die homogene Tinktur zusammengehöriger, sich einzeln gegenseitig notwendig bedingender Bestimmtheiten erkennen lassen. Es entsprechen den Unmöglichkeiten innerhalb der empirischen auch Unmöglichkeiten innerhalb des Bereiches einer bestimmten Phantasiewelt. (In der Welt der Ilias ist z. B. unmöglich, was in der Welt der Edda notwendig ist). Es ist, wie ich in „Wesen und Wert" gezeigt habe, eine grobe Oberflächlichkeit, zu meinen, in der Phantasie gäbe es weder transsubjektive, objektive Notwendigkeit noch Unmöglichkeiten, also auch keine Erkenntnisse.

Wir halten als Resultat fest: Gedanken sind Vermittler von Wesenserkenntnissen und insofern, zum Unterschiede von purem gedankenlosen Schauen, von „E i n sichten". Wiewohl reine Wesensintuition die gedankliche Evidenz f u n d i e r t, so ist sie doch ohne Gedanken nicht möglich. Und zwar deshalb nicht, weil evidente Erkenntnisse nicht bloßes Schauen von Wesen sind, sondern Schauen von V e r h ä l t n i s s e n der Wesen zueinander. Weil diese Verhältnisse aber nirgends für sich existieren, sondern nur in Realitäten und Tatsächlichkeiten als in Materialisierungen m e h r e r e r Wesen. Da die Wesensverhältnisse nur zwischen den Wesen a l s Wesen (und nicht als Realitäten) schweben, und da andererseits die Wesen an sich (vor ihrem Zusammensein qua Realisierung) in keinerlei Beziehung zueinander stehen, bedarf es erst der *gedanklichen Operation der die Wesen isolierenden Abstraktion und der die Wesen einander entgegenhaltenden Synthese*, um jener Wesensbeziehungen erkennend habhaft zu werden.

γ) *Begriff und Idee.*

Durch H u s s e r l s[1]) „Logische Untersuchungen" und die ersten Kapitel seiner „Ideen" erübrigt sich alles Eingehen auf Theorien, die Wesenserkenntnis als V e r a l l g e m e i n e r u n g der Einzelerfahrung interpretieren. Desgleichen, daß Gedanken

[1]) Es muß ausdrüklich betont werden, daß wir hier Husserl nur in dem Sinne verstehen, in dem er sich selbst, als er seine *früheren* Werke schrieb, verstand — und nicht so, wie er von einem späteren, von uns radikal abgelehnten Standpunkte aus nunmehr auch seine früheren Arbeit verstanden wissen will! (Vergl. das Vorwort zur 2. Auflage der „Log. Unters", worin Husserl den wesentlich geänderten Standpunkt selbst zugibt).

nichts sind als sprachliche Zeichen für oder konventionielle Zuordnungen zu bestimmten seelischen Akten. Husserl hat deutlich genug gezeigt, daß der Gedanke oder Sinn zum Unterschied von allen seelischen Vorkommnissen, die zeitlich, individuell und konkret sind, ein unzeitliches unindividuelles, irreales Wesen hat. Ein und derselbe absolut identische, jede zeitliche Dauer als absurd von sich ausschließende Gedanke ist der „Sinn" einer unendlichen Anzahl und eine bestimmte Zeit dauernder, konkreter seelischen Denkakte verschiedenster Individuen zu verschiedensten Zeiten. Und e i n Gedanke ist der Sinn verschiedener sprachlicher Ausdrücke.

Nicht deutlich genug, wenn nicht geradezu unrichtig, hat aber Husserl das Verhältnis des Gedankens zu seinem Denken dargetan. Und die Möglichkeit eines der von ihm mit Recht bekämpften Irrtümer hat er n a h e g e l e g t: Denken geradezu mit Wesenserkenntnis zu identifizieren. Ich meine dieses: Nach dem positivistischen Durcheinander der vorangegangenen Philosophien war es eine zu plötzliche und zu große Zumutung für das altgewohnte Denken: nicht allein das objektive Sein von Ideen und deren direkte Intuition zu behaupten, sondern außerdem noch das objektive Sein von Gedanken als eigener Wesenheiten. Beides hatte man früher einfach als „Abstraktes" psychologisch und nominalistisch abgeleitet. Und nun sollte es plötzlich sogar z w e i Arten von objektiv existierenden „Abstrakten" geben? !

Folgende irrige Schlußfolgerung liegt nahe: Denkend bezieht man sich direkt selbst auf Wesen. Wesen existieren objektiv[1]). Wesen werden auch direkt mit geistigem Blicke erschaut. Auch die Sprache bezeichnet unmittelbar nur Wesen: Ist es da nicht höchst überflüssig „Gedanken" als eigene Wesenheiten zu postulieren? Zumal doch als das Wesen der Gedanken eben das angegeben wird, was das Wesen des seelischen Denkakts ausmacht, nämlich: Meinen und Setzen. Wäre es nicht viel plausibler, zu behaupten: Denkend beziehe ich mich kraft des konkreten seelischen Denkaktes auf Wesen, die ich zugleich kraft Intuition des Geistes direkt erschaue? Und die Sprache ist der Ausdruck nicht etwa meines seelischen Denkakts, sondern der zugleich denkend gesetzten und gemeinten und geistig erschauten Wesen?

Es ist Tatsache, daß es selbst geübten Phänomenologen nicht leicht wird, Gedanken selbst als eigenartige Gegenstände in den Blickpunkt forschenden Interesses zu bekommen und darin festzuhalten. Selbstverständlich müßte vor dieser direkten Wahrnehmung des Gegenstandes „Gedanke" in eigenster Selbstgegebenheit

[1]) Die Frage der Weise „ideeller Existenz" steht hier nicht zur Diskussion. Doch ist est nötig, zu erwähnen, daß solche Existenz nichts gemein hat mit der lächerlichen Hypostasierung einer besonderen Sphäre von dingartigen Gegenständen neben und „außerhalb" der realen Erfahrungswelt! Inwiefern ein objektives Sein der Ideen *in se* und *a se* („ante" rem) durchaus nicht notwendig deren autochthones Sein *et extra rem* fordert, zeige ich im *noch unveröffentlichten* II. Teil meiner „Ethik".

jede schlußfolgernde und dialektische Leugnung sofort die Waffen strecken.

Der sicherste und einfachste Schritt solchem Irrtum vorzubauen, wird der sein, die Selbstgegebenheit des Gegenstandes „Gedanke" im zweifelnden Forscher dadurch zu erzwingen, daß man ihn auffordert, sich doch das zu vergegenwärtigen „worin" er denkt. Denn als sinnlos wird auch er es ablehnen müssen, anzunehmen, er denke in „Gegenständen", statt bloß Gegenstände zu meinen — in Gedanken. Auch der Hinweis auf die oben erwähnte Heterogenität logischer und ontologischer Kategorien und Gliederungen wird zur Augenöffnung beitragen. Und natürlich auch die bekannte dialektische ad-absurdum-Führung in der Weise: „Der *Begriff* „Adler" ist kein Vogel, wird nicht als Ei gelegt, hat kein Gefieder, fliegt nicht, zeugt nicht Junge, wird nicht alt, stirbt nicht. Wohl aber gelten alle diese Aussagen vom G e g e n s t a n d e, den der Begriff Adler in einem Urteile meint, von *„dem Adler"*".

Der stringenteste Beweis aber ist der *direkt* vergleichender Anschauung: daß nämlich der im Gedanken vermeinte *„Sachverhalt"* (alias der Gedankeninhalt, d. i. der Gedanke selbst — aber gegenständlich, statt zuständlich, d. i. im Zustande des „in" ihm Denkens) eben seinem sachlichen Gehalte nach verschieden ist vom *Wesensverhalte*, der durch das Medium der Gedanken hindurch geschaut wird. Was am eindringlichsten aus der Verschiedenheit des logischen Sinnes einerseits und des ontologischen Sinnes andererseits der Kategorien und der Glieder hervorgeht. Nun i s t doch der Gedanke resp. der gedankliche Inhalt oder Sachverhalt etwas. Er ist selbst ein Gegenstand, der in einem neuen anderen Gedanken gedacht, von diesem vermeint werden kann. Und dieser Gegenstand ist als unverkennbar logisch Qualitatives oder Quiditives verschieden von der Gegenständlichkeit des Wesensverhaltes, auf den durch jenen Gedanken hindurch gesehen wird, indem man in ihm denkt.

Ich kann nun diesen Gedanken als Gegenstand schauen, ohne in ihm selbst auch nur eine Spur des Wesensverhaltes zu entdecken, auf den ich, in seinem Denken selbst begriffen, schauend gerichtet war. Der Wesensverhalt ist den Gedanken selbst durchaus transzendent.

Kommt hinzu, daß Wesensverhalte nicht unabhängig von der logischen Operation dem schauenden Geiste als Objektives gegeben sind. Meint man aber, diese logische Operation werde jedesmalig durch das Denken als seelischen Akt neu geleistet, so unterschlägt man die irreale, allen einzelnen konkreten Seelenakten gegenüber identische Existenz des „Sinnes" oder „Gedankens", welche man ja eben durch die identische Existenz gleichfalls irrealer Wesensverhalte ersetzen wollte.

δ) Seelischer Denkakt und bewußseinsmäßiges Haben von Gedanken.

Daß Gedanken verschieden sind von Wesensverhalten sowie verschieden von den konkreten seelischen Denkakten dürfte nun klar geworden sein.

Daß Gedanken aber auch nicht die Produkte der seelischen Denkakte sind — eigentlich sollte jede diesbezügliche Beweisführung überflüssig sein. Denn steht einerseits fest, daß *Gedanken* keine konkreten Realitäten sind, sondern *ideelle* Wesenheiten, unzeitlich, überzeitlich, unindividuell; steht andererseits fest, daß seelische *Denkakte real*, zeitlich und individuell sind: ist es da nicht a priori widersinnig, Ideelles Un- und Überzeitliches, Überindividuelles durch Reales, Zeitliches, Individuelles *produziert* zu denken?

Ich muß gestehen, daß ich es aus diesem Grunde nicht verstehe, daß sowohl Husserl wie auch Pfänder die Meinung von einer Möglichkeit des *Produktionsverhältnisses* zwischen Denken und Gedanken geradezu nahelegen.

Ideelles kann überhaupt nicht produziert werden, sowenig es auch vernichtet werden kann. Aus dieser Einsicht heraus behauptet auch die mittelalterliche Scholastik, daß selbst Gott Wesen oder Ideen weder schaffen noch vernichten könne. Um sich dadurch in keinen Widerspruch mit der These von Gottes Allmacht zu setzen, sieht sie in den Ideen einen Bestandteil des göttlichen Wesens selbst: Sie macht sie zu Gottes ewigen Gedanken.

Das ist aber keine befriedigende Klärung der Sachlage. Denn würde dabei „Ewigkeit" als unendliche Zeitdauer verstanden werden, dann bedeutete dies, daß Wesen ungeschaffen und unvernichtet sind, nur weil sie der *Tatsache* nach stets und unaufhörlich in zeitlichen Denkakten gedacht werden.

Wird aber „Ewigkeit" als Überzeitlichkeit, Zeitjenseitigkeit verstanden, dann bedeutet dies, daß Wesen unschaffbar und unvernichtbar sind, weil sie eben selbst — allem Werden und Vergehn entzogen — unschaffbar und unvernichtbar sind — wie Gott selbst! Dann *bedarf* es aber garnicht mehr für ihre Existenz des göttlichen Denkaktes.

Gedanken selbst aber sind Wesen, sind ideelle Gehalte. Als solche sind sie sowenig schaffbar und vernichtbar wie eben die Wesen Dreieck oder Kreis.

Wir sagten nun anfangs dieser Abhandlung: Denken heißt Gedanken haben. Dies aber heißt Gedanken wissen, sie schauend haben. Somit gäbe es also garnicht spezifische seelische Denkakte. Denn Schauen ist kein Akt der Seele sondern des Geistes.

Nur weil man seelische Akte mit Bewußtseinsakten identifiziert, kommt es zu der irrtümlichen Auffassung: Gedanken seien *Produkte* des Denkens. Denn dabei begeht man den Fehler, Intentionalität für Bewußtsein auszugeben. Und da *sowohl* Gedanken *als auch* das, was wir als wahrhaft seelische Denkakte eben aufzuzeigen versuchen, *intentionalen* Wesens sind, liegt es nahe, ein möglichst inniges Verhältnis, wie es das Produktionsverhältnis ist, zwischen Denken und Gedanken anzunehmen.

Wie verhält es sich nun in Wahrheit? Zu allererst die Feststellung, daß man Gedanken haben kann, ohne sie im eigentlichen prägnanten Sinne zu *denken*!

Man frage, sich genau beobachtend, ob man denn die Gedanken eines Buches oder einer Rede nur dann versteht, wenn man selbst irgend welche seelischen Akte etwa des Setzens vollzieht. Und ob es nicht vielmehr die Regel ist, daß man bloß die gelesenen oder gehörten Gedanken „auffaßt", d. h. eben schauend erfaßt und i h r e r Intention folgend — durch sie hindurch — das mit erfaßt oder erschaut, was s i e setzend meinen. Und man frage sich weiter, ob die eigenen seelischen Setzungsakte, wenn sie zu diesem Tatbestande noch hinzukommen, nicht als ein von dem bloßen Haben der Gedanken verschiedenes erkannt werden. Dem entspricht auch der normale leibliche Ausdruck des Denkens: Da verrät sich kein Tun, sondern: Gesicht und Haltung des Körpers sprechen von einem inneren Horchen oder Schauen. Nicht Seele sondern Geist spricht aus den Zügen des Denkenden!

Sicherlich fehlt unter den rein seelischen Phänomenen alles, was als Korrelat bestimmter Gedanken gedeutet werden könnte. In Husserls Sprache zu reden: *Es gibt keine noetischen Korrelate der gedanklichen Noemata.* Nochmal: Denken heißt nicht seelische Denkinhalte vollziehen, sondern Gedanken haben, d. i. Gedanken wissen oder schauen und durch sie hindurch — als durch ein über sich selbst auf Gegenständliches hinausweisendes Medium — Wesensverhalte zu schauen.

Nicht *ich* „setze" die logischen Funktionen, sondern *die Gedanken selbst setzen* sie. Sie sind ohne mich, aus sich selbst.

Von diesen Feststellungen ist verschiedenes zu trennen. Erstens einmal können Gedanken, statt seelischen Ursprungs oder seelische Korrelate zu sein, *umgekehrt* Seelisches bestimmen. Gedanken, die ich habe, können mich, indem ich ihrer Intention folge, *zur Anschauung von Gegenständlichem hinleiten,* das mich bedrückt oder erheitert, beengt oder befreit, hinleiten zur Anschauung von Stimmungsgehalten, die ich in meiner Seele nachlebe, die sich, indem ich sie schaue, in mich „einfühlen", mich sich adäquat stimmen. Man spricht davon, daß man einem Menschen seine Gedanken ansehen könne, daß sich der Inhalt seiner Gedanken in seinem Mienenspiel ausdrücke. In Wahrheit „verrät sich", „drückt sich aus", „sieht man an" nicht Gedanken, auch deren Denken nicht, sondern nur den s e e l i s c h e n E f f e k t gewisser gegenständlicher Gehalte, sofern die durch Gedanken vermittelte Anschauung jemandem gegeben wird. Eine Landschaftsschilderung lesend, gelange ich, der gedanklichen Intention der gelesenen Gedanken folgend, zur Anschauung der geschilderten Landschaft. „In der Vorstellung" sehe ich die Landschaft vor mir, als wäre ich wirklich in ihr. Und dementsprechend kann ich nun innerlich seelisch so gestimmt werden, wie ich es wäre, wenn ich micht jetzt tatsächlich in dieser Landschaft befände. Der Ausdruck dieser Stimmung und nicht der Gedanken wird sich dann in meinen Zügen ausdrücken.

Ferner können Gedanken den, der sie hat, zu bestimmtem Wollen und Tun *motivieren.* Auch diesen seelischen Effekt der Gedanken

kann man nicht einen seelischen Denkakt nennen. Dennoch gibt es andererseits auch seelische Denkakte. Aber sie entpuppen sich als „Noesen", denen korrelate „Noemata" fehlen. Ich meine jene Haltungen des seelischen Ich, die an sich selbst blind, dennoch das Haben von Gedanken *begleiten*. Einerseits die Seelenhaltung des Behauptens, Fragens und dergl., andererseits die Stellungnahme zu Gedanken. Daß es sich bei diesen Akten wirklich nicht um Korrelate entsprechender Gedanken handelt, ergibt sich daraus, daß es Gedanken als pure Behauptungen, Fragen, Bejahungen, Verneinungen, Befehle und dergl. nicht gibt. Sondern immer nur Behauptungen, Fragen etc. von etwas als von bestimmten gegenständlichen Gehalten. Das Korrelat der gedanklichen Gehaltsbestimmtheit fehlt aber dem seelischen Akt des Behauptens, Fragens etc. Den rein seelischen Stellungnahmen in Denkakten — etwa dem Annehmen, Verwerfen, der subjektiven Haltung des Glaubens, Überzeugtseins, Zweifelns etc. — ihnen selbst fehlt das Was, der Gehalt, der „Sinn", zu dem Stellung genommen wird. Andererseits gibt es garnicht Stellungnahmen als logische Gebilde. Es gibt keine spezifischen Gedanken als Stellungnahme, Glaube, Überzeugung, Annehmen, Verwerfen, Zweifeln etc. (Entsprechend den Gedankenarten: „Urteil", „Frage", „Annahme" etc.) Annehmen als Stellungnahme ist kein seelisches Korrelat der logischen Annahme. Die Seelenhaltung des Annehmens müßte übersetzt werden mit „*Akzeptieren*". Und zwar kann sie Akzeptieren sein sowohl einer logischen Annahme wie auch eines Urteils, sowohl eines uneinsichtigen und unbewiesenen, wie auch eines evidenten Urteils, sowohl eines logischen Wahrscheinlichkeitsurteils wie auch eines apodiktischen Urteils, sowohl eines Urteils wie auch eines Befehls.

Die logische Annahme aber — Annahme als gedankliches Gebilde sui generis — ist kein Akzeptieren, sondern ein Gedanke bestimmter Kopulafunktion, die sich von der Urteilskopulafunktion dadurch unterscheidet, daß im Urteil etwas als schlechthin wahr behauptet wird, in der Annahme aber — eben nur *als „angenommen"* — nicht behauptet, sondern *„gesetzt"* wird. Und dieses logische Gebilde setzt selbst keinerlei andere Gedanken voraus. Dies könnte es nur in Form eines Schlußsatzes. Schlußsätze sind aber immer Urteile, niemals Annahmen. Es zielt vielmehr seinem Wesen nach darauf Urteil zu werden. A priori sinnlos ist es auch, daß Frage und Befehle im *logischen* Sinne „angenommen" werden könnten.

Die seelischen Denkakte der Stellungnahme, wie Glaube, Zweifel, Annehmen, Verwerfen etc. setzen schon das Haben von Gedanken voraus als Bedingung ihrer sinnvollen Aktualisierung.

ε) *Seelische (reine) Denkakte.*

Äußerst wichtig ist, daß man sich darüber klar wird, daß den seelischen Denkakten selbst keinerlei logischer Sinn eingebaut ist.

Dies wird am deutlichsten in jenen Fällen, wo solche Akte nicht einmal Gedanken voraussetzen, sondern auf allerlei Ungedankliches sich beziehen. Die Bestimmtheit des seelischen „Setzungsaktes" wie er z. B. das logische Urteil begleiten kann, *das seelische „Behaupten"*, ist nämlich absolut identisch mit jenem seelischen Akte, wie er in Wendungen wie „einen Platz behaupten", „sich behaupten" gemeint wird. Ebenso wird das Dasein oder ein Mensch *bejaht* oder *verneint*, ist eine Stellung oder Situation *fraglich*, gibt es *befehlende* (*gebieterische*) Gesten und Situationen oder Zwangslagen. Ferner gibt es *annehmbare* Leistungen und Preise, *verwerfliche* Taten und Gesinnungen, es gibt eine *gläubige* Hingebung, ein gläubiges Aufschauen, eine *zweifelhafte* Situation, zweifelhafte Stellungen und Menschen, zweifelnde Gesten, und es gibt eine *überzeugende* Musikaufführung, eine überzeugende Ehrlichkeit, eine überzeugende Stimme und Haltung und es gibt überzeugtes Festhalten, überzeugten Gehorsam, überzeugte Entschlossenheit.

Die Identität des Sinnes in diesen Wendungen und in jenen angeblich nur ein Gedankliches meinenden springt in die Augen, wenn man erfaßt hat, daß es sich in beiden Fällen um eine *seelische Haltung des Ich* handelt, deren spezifische Bestimmtheit eben die gleiche ist. Ich kann einen Gedanken seelisch in keinem anderen Sinne „behaupten" als etwa den Platz, den ich gerade innehabe oder als „mich selbst". Nämlich in der Weise einer elementaren und daher nicht definierbaren, sondern nur umschreibbaren Bestimmtheit, wie: festsetzend, innehaltend, nicht aufgebend. Ich kann einen Gedanken nicht anders „bejahen" wie das Dasein von irgend etwas: umschreibbar in Wendungen wie: „gut so!", „so soll es sein", „Ja!" Ich kann einen Gedanken seelisch nicht anders „verwerfen" wie eine Tat oder Gesinnung: „Weg damit!" Das seelische Korrelat einer gedanklichen „Frage" ist die Haltung suchender Erwartung, wie ich sie, auch ohne eine logische Frage zu denken, in einer unentschiedenen Situation innehaben kann. Und einen Gedanken, ein Urteil kann ich seelisch nicht anders „fraglich finden" oder „zweifelhaft" wie ich mich Situationen, Menschen und deren Stellungen und Gesinnungen gegenüber verhalte, sofern ich ihnen nicht traue: Die seelische Haltung des Zweifelns und Fraglichfindens ist umschreibbar mit Wendungen wie unsicher, schwankend, abwartend. Und all das drückt sich so bestimmt und eindeutig in der entsprechenden Geste des zweifelnden, fraglich findenden Menschen aus, daß greifbar deutlich wird, wie sehr es sich hierbei nur um eine elementare seelische Haltung handeln kann, ganz jenseits allen logischen Sinnes.

Analog ist es bei den anderen Beispielen. Weder der seelische Akt des Befehlens, noch der des Überzeugtseins, weder der seelische Akt des Glaubens noch der des Annehmens etc. bedarf zu seiner immanenten Deskription der Hineinnahme von Gedanken, ja nicht einmal des Bewußtseins. Und eine Psychologie, die mit

einer wahrhaft phänomenologischen Analyse Ernst machen will, wird sich wohl oder übel dazu bequemen müssen, in der Richtung hier flüchtig gegebener Andeutungen weiter zu forschen. Der sicherste Ausgang solcher Analysen wird die Orientierung am Ausdruck dieser seelischen Haltungen in Miene und Geste und Stimme sein: Die Geste des Aufschauens beim Glauben, der Herrischen beim Befehlen (und des dienerischen beim Gehorchen [1]), des Nickens beim Bejahen, des energischen Sichbeugens beim Überzeugtsein und des weniger energischen beim Annehmen.

Es braucht wohl kaum noch eigens erwähnt zu werden, wie sehr ich selbst mir der Roheit und Plumpheit der hier gegebener Andeutungen (N. B. *Andeutungen!*) bewußt bin. Auf ausführliche und auch nur einigermaßen subtile Einzelanalysen hier einzulassen ist nicht möglich. Denn es kann sich in diesem Zusammenhange nur um das grobe Herausarbeiten des generellen Wesens des Seelischen überhaupt handeln. Eben deshalb kommt es mir auch nirgends auf Vollständigkeit in der Aufzählung seelischer Phänomene an, sondern nur auf exemplarische Hinweise. Ein wichtiges Phänomen ist noch nachzutragen: die seelische Haltung des Forschens. Zweifellos ist dieser das Moment des Wollens wesentlich. Man könnte sie geradezu umschreiben mit der Wendung: Erkennenwollen. Es ist das willentliche Festhalten einer Einstellung auf einen bestimmten Gegenstand oder auf ein bestimmtes Gegenstandsgebiet. Auch diese Haltung ist keine Spezies des Bewußtseins, sondern in sich blind. Es ist zu Gunsten konzentrierter Festhaltung einer Einstellung auf Erkenntnis ein Zurückdämmen und Starrhalten aller übrigen seelischen Regungen. Das Interesse des Ich konzentriert sich allein in diese Einstellung und macht so das Ich bereit und fähig, dem erkennenden Geiste sich zu absorbieren. Es läßt sich das Ich so ein geistiges Gerichtetsein aufoktroieren: beharrt in „geistiger Haltung". Wesentlich ist der forschenden Haltung, daß sie durch *Gedanken* hindurch sieht. Dies unterscheidet sie von dem „Nachspüren", „Aufspüren", dem Hinhorchen, Aufpassen.

Der Wahrnehmung soweit sie purer seelischer Akt ist, also abzüglich des Schauens oder geistigen Erfassens, dem sie beigeordnet ist, der Wahrnehmung also als purer an sich blinder Seelenhaltung entspricht das Verstehen. Verstehen als seelischer Akt ist gleichfalls nur ein Begleitphänomen des schauenden Erfassens — aber nur jenes von *Gedanken*. Wahrnehmen kann man Dinge; verstehen aber kann man nur, daß und warum sich etwas in bestimmter Weise *verhält*.

---

[1]). Ein weiterer Beweis für die vollkommen alogischen Bestimmtheit des *seelischeh Befehlsaktes* ist, daß er allein ein evidentes Korrelat in der seelischen Haltung des Gehorsams findet, während dem *logischen Wesen dez Imperativs* kein solches Korrelat eines logischen Wesens — eines *Gehorchensgedanklichen* — entspricht. Ebenso verhält es sich mit Frage und *Antwort*: „Antwort" als *logisches* Gebilde gibt es nicht.

Alle seelischen „Denkakte" als Noesen unterscheiden sich eigentlich garnicht wesentlich von sonstigen seelischen Haltungen. Wir behalten für sie den Ausdruck von Denkakten nur deshalb bei, weil sie allein dem Haben von Gedanken sich sinnvoll zu ordnen lassen: Nur in ihnen und nicht in anderen Haltungen bezieht das seelische Subjekt sich auf Gedanken oder durch Gedanken hindurch. Aber weder sind sie notwendige Begleiterscheinungen des Habens von Gedanken, derart daß das Ich niemals Gedanken hätte, wenn es nicht zugleich seelische Denkakte erlebte. Noch bezieht sich das Ich in ihnen bloß auf Gedanken.

Die Schwierigkeit, die darin liegt, sich eine Haltung des Ich *zu* etwas zu denken, von dem es nicht eo ipso weiß, das Paradoxon der an sich blinden Intentionalität teilen die „Denkakte" mit allen übrigen seelischen Vorkommnissen. Die Aufklärung dieses Paradoxons ist die Aufgabe des nächsten Kapitels. Wir halten bloß fest, daß in den *puren* seelischen Akten oder Haltungen des Denkens selbst das Ich von den Gedanken und Gegenständen der Gedanken ebensowenig weiß wie im blinden Wollen vom gewollten Gegenstande. Eine Beziehung ist wohl da — aber nicht die Beziehung der Bewußtheit, nicht die des schauenden Erfassens des Gedankens oder des gedanklich intendierten Gegenstandes.

Vom eigenständigen und ewigen Sein aller Gedanken.

Eine noch so allgemeine Untersuchung über das Wesen der Gedanken überschreitet das Thema einer Psychologie. Denn Gedanken sind unseelische Wesenheiten, gehören einer Sphäre sui generis — der im prägnanten engsten Sinne logischen an. (Im *weiteren* Sinne verstehe ich „Logik" — in Annäherung an den *Hegel*schen ontologischen Sinn — als allgemeine Wesenslehre.)

Es erwächst aber unserer Behauptung, daß Gedanken ein selbsteigenes, weder erschaffenes oder produziertes noch vernichtbares oder veränderliches Sein haben — es erwächst dieser Behauptung eine Schwierigkeit aus der Tatsache der scheinbaren Willkür, Subjektivität und schrankenlosesten Unendlichkeit der falschen Gedanken. Auch jeder willkürlichste und zufälligste falsche Gedanke ist Gedanke. Also muß auch für ihn dasselbe gelten, was man, allenfalls von den wahren Gedanken allein behauptet, nicht für absurd halten müßte. In der Tat: behaupteten wir bloß die transsubjektive also objektive Existenz allein der wahren Gedanken — die mittelalterliche Scholastik ist nahe daran, dasselbe zu behaupten. Sie macht das Subjekt, das wahre Gedanken denkt, in gewissem Sinne teilhaftig der Gedanken, die in ewigem Akte von Gott gedacht werden. Gott ist nicht bloß der ewige Urgrund des *Seins* aller Wirklichkeit — er ist auch das ewige *Wissen* um sie: die Wahrheit. Damit entgeht die Behauptung von der autochthonen Existenz der Gedanken auch dem anderen widersinnigen Anschein, der unserer These anhaftet: Die wahren Gedanken

werden *von Gott* gedacht. Sie schweben also nicht subjektlos in der Luft, sondern sind Akte eines Subjektes, nämlich Gottes, trotzdem sie nicht Produkte der sie denkenden Menschen sind.

Icn müßte mich sehr irren, wenn nicht vor allem die Ungereimtheit der objektiven Existenz falscher und subjektloser Gedanken schuld daran ist, daß selbst Husserl und Pfänder, den Einsichten phänomenologischer Analyse trotzbietend und entgegen ihren früheren Untersuchungen, die noch diesen Einsichten gerecht wurden, schließlich doch vor der erzpsychologistischen These kapitulierten: Gedanken werden im Denken produziert. Und dies, trotzdem damit doch gerade die fundamentalsten Ergebnisse der „Logischen Untersuchungen" Husserls in Frage gestellt werden.

Aber wie läßt sich denn unsere These, daß auch falsche und willkürliche Gedanken autochthon existieren und daß Gedanken überhaupt aus sich selbst existieren und nicht als Akte eines sie denkenden Subjekts — wie läßt diese These sich rechtfertigen? Und noch eine dritte Frage drängt sich auf: Wodurch wird das Haben jeweils bestimmter Gedanken determiniert, wenn weder wahre noch falsche Gedanken jeweils Produkte meines Denkens sind? Die Subjektlosigkeit der Gedanken erscheint nur solange paradox als man das logische Setzen und Meinen auffaßt als Setzen und Meinen des sie habenden Ich. Aber nicht der den Gedanken Denkende tut etwas, meint, behauptet fragt, befiehlt, nimmt an, etc. (im logischen Sinne!), sondern die Gedanken selbst kraft ihrer selbsteigenen Funktion tuen dies. Gedanken „setzen" und „meinen" in spezifisch logischer Weise ganz aus sich selbst. Nur weil dies so ist, sind sie ein eindeutiges Fixierungs- und Mitteilungsmittel eben der besonderen Gegenständlichkeit, die sie setzend meinen. Wer einen Gedanken nachdenkt oder versteht, der denkt und versteht, was der Gedanke „will" oder „meint". Er faßt es nicht so auf, daß ein den Gedanken selbst transzendentes Ich, ein die Gedanken denkendes Ich das „will" oder „meint", was die Gedanken besagen. Kurz: Nur solange man Gedanken auffaßt als die Konkretion eines seelischen Denkaktes, nur solange man Gedanken mit Denken identifiziert, erscheint es unmöglich, Gedanken eine selbständige Existenz zuzuerkennen, vollkommen unabhängig von einem sie denkenden Subjekt.

Auch falsche Gedanken existieren an sich und ewig. Und von den wahren Gedanken existieren an sich und ewig jene, die nicht bloß ewiges Sein zum Gegenstande haben: die sogen. „ewigen Wahrheiten". Sondern auch *Gedanken über bedeutungsloseste vergänglichste, zufälligste, willkürlichste Tatsächlichkeit.* Etwa der Gedanke: „Jetzt am 19. Dezember 1925 um 11 Uhr 2 Minuten fällt hier vor meinem Fenster jenes welke Blatt dort vom Baume." Ich wähle absichtlich dieses lächerliche Beispiel, weil es deutlich den Stempel der Zufälligkeit und Willkür trägt. Kann man daran zweifeln, daß dieser Gedanke jetzt eben von mir das erste Mal gedacht und eo ipso das erste Mal ins Dasein gesetzt, d. i. produziert

worden ist ? ! Und natürlich existieren unserer These gemäß ganz ebenso falsche Gedanken des entsprechenden willkürlichen und zufälligen Inhalts !

Analysieren wir die Paradoxie in ihre Einzelmomente. Da ist vor allem die Absurdität einer unendlich unendlichen nie erschöpfbaren Mannigfaltigkeit und Anzahl von existierenden Gedanken, zu deren Anerkennung man sich schwer entschließen kann. Nicht nur, daß es den gewohnten Anschauungen widerstrebt, zu dem Chaos der Weltmannigfaltigkeit, welche das philosophische Denken ordnend zu bewältigen sucht, noch eine geradezu als Luxus anmutende Welt eigener Wesenheiten, die man sonst ignorierte, hinzuzunehmen. Nicht nur, daß sich das zeitgenössische normale Philosophieren, welches ein ökonomisches Reduzieren der Weltmannigfaltigkeit auf wenige „Elemente" sein will, um seinen Erfolg betrogen sieht: Daß diese neue, ins Bereich des Existierenden hineinbezogene „Welt der Gedanken" zudem noch mannigfaltiger, unendlicher an Anzahl von Einzelgegenständen sein soll als die Welt der Gegenstände, worüber es Gedanken gibt — das scheint völlig absurd.

Solches Entsetzen vor der Unendlichkeit und Mannigfaltigkeit des Seienden — das Spiegelbild unseres technisierenden und ökonomisierenden Zeitalters — besagt natürlich gar nichts, so selbstverständlich und daher jeder weiteren Diskussion enthoben seine Einstellung auch sein mag. Unsere Feststellung widerspricht nur einem Vorurteil, das die naive Methode der Reduzierung für die Wissenschaft hält. Die Welt ist einförmig nur für den technischen und ökonomischen Vergewaltigungs- und Übermächtigungswillen. Sie ist aber an sich nicht so, wie dieser Wille sie brauchen könnte[1]).

Ein anderes Paradoxon: Gedanken sollen unentstehlbar und unvernichtbar sein. Wie aber soll man es verstehen, daß Gedanken ewig existieren, die etwas behaupten, was in einem gegebenen Zeitpunkt erst objektives Dasein erlangt und im nächsten Moment wieder verliert ? Wie kann es ewige Gedanken von Entstehbarem und Vergänglichem geben ? ! Und noch ein anderes Paradoxon: Wie kann es ewige Gedanken von Tatsachen geben, deren Existenz nicht einmal notwendig determiniert ist, sondern durch den Willkürakt eines freien Subjekts ? (Wir meinen hier etwas, was in weiterem Umfange mit einem uralten Problem sich deckt: mit dem

---

[1]). Man spricht noch von der Enge des „Euklidischen Weltbildes" der Antike und stellt ihr die „Faustische" Unendlichkeit und Weite des modernen abendländischen Weltbildes entgegen. Ich glaube, daß Goethe, der Autor des Faust, der Morphologie und Farbenlehre entgegengesetzter Ansicht war: Er hätte den *Griechen* den frommen, scheuklappenlosen Blick für unreduzierte und unreduzible Seinsunendlichkeit und Seinsmannigfaltigkeit zuerkannt, dem modernen Abendländer aber eine barbarische Ärmlichkeit und Engstirnigkeit des Sehens, schematisierend nur auf Brauchbarkeit hin die Welt verschlingend. Der moderne Abendländer *beherrscht* wohl die ganze Welt — aber er weiß weder, wie sie aussieht, noch was und wie sie ist.

Problem göttlicher Voraussicht bei Anerkennung menschlicher Willensfreiheit).

Und schließlich: Das Wesen der Gedanken besteht darin, etwas (in spezifischer Weise) setzend zu meinen. Wie können aber Gedanken selbsteigenes Sein haben, die etwas setzend meinen, was garnicht besteht? Wie ist die objektive Existenz *falscher* Gedanken möglich? Und wie die objektive Existenz von Fragen und Befehlen?

Man meint: Es hätte noch allenfalls einen Sinn, sich eine Sphäre von Wesenheiten zu denken, die etwas wie Spiegelbilder oder Abbilder des eigentlich Seienden wären: Gedanken als etwas, deren Wesen darin bestände, von sich aus etwas zu setzen und zu meinen, was außerhalb ihrer wirklich besteht. Das wären die wahren Urteile.

Aber welchen vernünftigen Sinn soll die Existenz von Gedanken haben, die bloß fragen, was ist; oder befehlen, daß etwas sein soll; oder die etwas bloß meinen, gleichgültig ob es wirklich ist oder nicht (Annahmen, Meinungen); oder die geradezu behaupten, was nicht ist. Liegt es nicht im immanenten Sinn solcher Gedanken, daß sie bloß im subjektiven Denken eines Jemand existieren können, an sich aber wesenlos, also existenzunmöglich sind? Eine Frage kann doch nur Sinn haben für jemanden, der etwas nicht weiß. Der Befehl kann nur Sinn haben für jemanden, der will, daß etwas durch jemanden ins Werk gesetzt wird. Meinung und Annahme können nur Sinn haben für jemanden, der etwas meint oder annimmt. Falsches Urteil kann nur Sinn haben für jemanden, der irrt. Aber an sich Etwas sein und existieren? ! Kurz es scheint sinnlos, die objektive Existenz von Gedanken anzuerkennen, für die außerhalb denkender Subjekte im Bereiche einer selbständigen Objektivität überhaupt kein vernünftiger Existenzgrund möglich zu sein scheint.

Der gegenteiligen Überzeugung aber verdankt Hegels Philosophie ihren tieferen Sinn. Wie kaum ein anderer hat Hegel die *logische Notwendigkeit des Irrtums*, der Problemstellungen und der Imperative erkannt. Seine Auffassung von der Objektivität des Geistes, sofern sie wirklichen Einsichten entspringt und mehr ist als Konstruktion, ist gesättigt von der Erkenntnis eines *transsubjektiven Seins auch der falschen, fordernden und fragenden Gedanken*. Freilich erkauft er diese Erkenntnis mit dem Irrtum einer Art *Koordination* der wahren Gedanken mit den falschen. Was wir aber von Hegel lernen können, ist dieses: Daß es jenseits von allem Subjekt *objektive Situationen* gibt, denen bestimmte falsche Urteile Fragen und Inperative entsprechen: als logisch geforderte. Jenseits von Hegels Metaphysik und deren Voraussetzungen besteht der folgende Tatbestand: Alle Standpunkte sind objektiv. Selbst der Standpunkt individuellster Willkür und Subjektivität existiert, ist etwas Objektives. Ich meine: Selbst ein Urteil, dessen Denken keinerlei objektive Grundlagen in einer entsprechenden Schauensmöglichkeit des in ihm meinend Gesetzten hat, selbst ein restlos in meiner individuellen Veranlagung, Interessiertheit und Willkür determiniertes Denken, d. i. Gedankenhaben, ist insofern objektiv

determiniert, als diese individuelle Veranlagung, Interessiertheit, Willkür selbst nicht nichts ist, sondern eben ein objektiv bestehendes Etwas. (Daß auch die Subjektivität als ein bestimmtes Etwas objektiv existiert, wird von subjektivistischen Theorien in der Regel vergessen !)

Ferner: Jedes bestimmte Etwas hat im Zusammenhange aller seienden Wesen seine absolut eindeutige „logische Stelle" [1]). Das bedeutet: es verhält sich kraft seiner Eigennatur in evident notwendiger Weise zu den anderen seienden Wesen. Nichts, auch nicht das Geringste und scheinbar Verlorenste und Zufälligste steht außerhalb einer alles Seiende über- und umspannenden logischen Notwendigkeit.

In den Bereich seiender Bestimmtheiten fallen aber nicht bloß die Subjektivität und Wilkür des individuellen Ich einerseits und die Objektivität der Weltinhalte, die dem individuellen Ich objektiv gegenüberstehen andererseits, sondern auch die Orientiertheit, die Seinssituiertheit des Ich zu den einzelnen Weltinhalten. Auch die Seinslage des Ich zur Welt als objektive Verhältnisbestimmtheit ist also ein bestimmtes Etwas, das ist.

Eine logische Notwendigkeit determiniert auch absolut die aktuellen Lebensregungen des Ich zu bestimmten Weltinhalten in bestimmter Situation.

Sie determiniert aber gleichfalls die *Auswahl der Inhalte*, die einem seelisch gebannten Geiste jeweils schaubar, d. i. bewußt gegeben sein können. Und sie determiniert schließlich das jeweilige Denken d. i. die Auswahl der Gedanken, die ein Ich kraft seiner Natur und auf Grund bestimmter Situiertheit zu den Weltinhalten jeweils hat.

Mit einem Worte: Im Gravitationsgesetz und im Pythagoräischen Lehrsatz dokumentiert sich prinzipiell dieselbe alle Bestimmtheiten umfassende Notwendigkeit, die auch das Fallen dieses Blattes hier und jetzt sowie meine Wahrnehmung dessen und die Tatsache meines momentanen Denkens bestimmter Inhalte determiniert! Es gibt keinen größeren Widersinn als die Annahme eines Zufalls. Und es gibt keine größere Denkfeigkeit, als die Unterlassung der evidenten Konsequenz des Satzes: „Alles ist notwendig" bei Betrachtung konkreter spezieller und individuellster Einzelfälle.

Und nun die Konsequenz für unser spezielles Thema. Gedanken und Bestimmtheiten sind Wesen. Sie sind was sie sind und existieren als solche objektiv, vor und jenseits aller Realisierung. Sie existieren jenseits aller Zeit: ewig. Dasselbe gilt aber auch vom Ich, von den Weltinhalten und von den Situationsbestimmtheiten jenes zu diesen — als Bestimmtheiten, Wesen.

Das Wesen der Gedanken ist es, ein ihnen selbst Transzendentes

[1]) „Logisch" gebrauchen wir hier im umfassenden Sinne der *ontologischen* Logik Hegels.

zu intendieren, indem sie es in bestimmter Weise „setzen" [1]). Sie, die Gedanken selbst, setzen und intendieren und nicht ein sie denkendes Subjekt.

Aber, und das ist das Entscheidende: Im immanenten Sinne der Gedanken liegt es, etwas nicht schlechthin in spezifischer Weise zu setzen. Sondern von einem ihnen selbst *immanenten logischen Standpunkt* aus. Es liegt z. B. im logischen Wesen einer Frage, vom Standpunkt des Nichtwissens aus zu fragen. Und es liegt nicht weniger im logischen Wesen einer *bestimmten* Frage vom Standpunkt eines *bestimmten* Nichtwissens aus zu fragen. Es liegt im Wesen eines bestimmten Befehls, vom Standpunkt eines bestimmten Wollens aus Bestimmtes zu befehlen. Und es liegt ferner in seinem Wesen, daß das Befohlene für jenen Standpunkt noch nicht wirklich, noch nicht erfüllt ist. So wie es im Wesen einer bestimmten Frage liegt, daß das Gefragte für den Standpunkt der Frage noch nicht beantwortet ist.

Es liegt ferner im Wesen eines bestimmten falschen Urteils daß es von einem bestimmten Standpunkte aus gesetzt wird, der die Falschheit seines Inhalts notwendig determiniert. (Zum Umfang dieses notwendig determinierenden Standpunkts gehört, wie oben gezeigt, auch alle Subjektivität und Willkür, also auch Nachlässigkeit, Voreingenommenheit, Scheuklappen. Erst recht — subjektiv oder objektiv bedingte — mangelnde Bildungshöhe, Erkenntnisbeschränktheit, sowie „Unadäquatheit" des Standpunkts). Nichtwissen, Wollen, Bildungsmangel, Erkenntnisbeschränktheit etc. — heißt das nicht eben dies zugeben, wogegen von uns polemisiert wird: Die psychologische Determiniertheit des Gedankens?

Man mißversteht uns. Wäre die Determination eine psychologische, dann könnten wir nicht von einem dem Gedanken selbst immanenten logischen Standpunkt sprechen. Es ist aber evident, daß im Wesen der Intentionalität selbst schon liegt, daß das Intendierende zum Intendierten eine bestimmte Lage hat. Intentionalität ist Gerichtetheit auf etwas von irgendwoher. So wesentlich der Intention ein bestimmter Zielpunkt ist, ebenso wesentlich ein zu diesem Zielpunkt in bestimmter Richtung liegender Q u e l l p u n k t des Zielens. Dieser Punkt des Woher der Intention kann

---

[1]) Die Ausführungen des vorherigen Abschnittes ergänzend, bemerke ich, daß auch die *Conclusion* ein derartiges Setzen ist. Der Schlußsatz *als* Schlußsatz ist mehr als Urteil; er ist ein Urteil dem die *concludierende Setzungsweise*, das folgernde Setzen immanent ist. Er behauptet nicht bloß, sondern er behauptet in folgernder Weise. Sein copula ist nicht „est", sondern „ergo est". Die Prämissen verhalten sich zur Konklusion, wie im hypothetischen Urteil der Wennsatz zur Copula: Das „Wenn gehört mit zur spezifischen Weise der Copula des hypothetischen Urteils. Das hypothetische Urteil behauptet nicht schlechthin S P ist, sondern S P „ist, wenn". Analog ist die Copula des Schlußsatzes: S P „ist weil" oder S P „ist denn". Die sprachliche Auseinanderzerrung der Schlußfiguren mißachtet die elementare logische *Einheit* des Schlußes. Im Logischen gibt es kein Nacheinander. Prämissen existieren auch nicht an sich sondern — als logisches Prius — nur im Zusammenhang des einheitlichen Schlusses, nur im Hinblick auf den Schlußsatz.

aber bei einer irrealen Bestimmtheit, deren Sein mit ihrem Wesen zusammenfällt, weder räumlich, noch überhaupt außer ihr selbst liegen. Er kann nur ihre „logische Stelle" sein, gründend in der Sonderbestimmtheit ihres eigenen Gehaltes selbst und dessen logischem Verhältnisse zu anderen Sonderbestimmtheiten.

Wir bemerkten früher, daß der *direkte* Gegenstand von Gedanken weder reine d. i. isolierte Wesen sind, noch deren Zusammensein. Sondern deren Verhältnis zueinander. Außer der Seinssphäre der Wesen und der aus Wesen sich konstituierenden Gegenstände gibt es aber nicht an sich — als objektiv isoliert gegebenes Phänomen a se — diese *Wesensverhältnisse*, sondern es gibt sie nur in oder für Gedanken, die sie kraft logischer Eigenfunktion aus ihrem Zusammensein herauslösend meinen und setzen. Gedanken sind aber die dritte Sphäre eigenexistierender Gegenstände (außer reinen Wesen und dem aus Wesen sind aufbauenden Zusammen- oder Tatsächlichsein). Gedanken existieren an sich und ihre Natur besteht darin, Wesensverhältnisse zu intendieren. (Nur insofern diese Wesensverhältnisse in der Gegenständlichkeit des Realen und Tatsächlichen (in oben verdeutlichter Weise) mitbeschlossen sind, wird in Gedanken auch Reales und Tatsächliches intendiert, also nur indirekt.)

Da nun *Gedanken an sich selbst* blind sind, Wesensverhältnisse also nicht schauen, sondern nur meinen können, besteht für sie garnicht die Beschränkung auf wirklich mögliche, d. i. innerlich sinnvolle Wesensverhältnisse, also eine Beschränkung bloß auf jene, denen ein konformes Zusammensein von Wesen a priori oder tatsächlich entsprechen kann. Die Eigennatur der Gedanken läßt es zu, daß jedes Wesen zu jedem Wesen meinend in ein Verhältnis verschiedenen Sinnes gesetzt werden kann. Man könnte dieses Sachverhalt geradezu mathematisch formulieren: Es gibt so viele Gedanken als nach den Gesetzen der Variation Wesen zueinander in verschiedenem logischem Sinn in verschiedenes Verhältnis gebracht werden können. Also unendlich mehr Gedanken als Wesen oder Ideen! (Wobei nicht zu vergessen ist, daß es auch Individualwesen und Verhältnisbestimmtheiten, also z. B. Raum- und Zeitrelationen als elementare Bestimmtheiten, also als Wesen gibt! Aber auch die Gedanken selbst noch sind Wesen!)

Aus der absoluten Blindheit der Gedanken ergibt sich als evidente Selbstverständlichkeit, daß sich weder wahre Urteile von falschen, noch sinnvolle Fragen und Befehle von sinnlosen auch nur im Geringsten an und für sich selbst unterscheiden. Ob ein Urteil wahr oder falsch ist, sieht man ihm selbst so wenig an, wie man es einer Frage oder einem Befehle ansieht, ob sie sinnvoll und prinzipiell beantwortbar oder erfüllbar sind oder nicht. Nur das der gedanklichen Intention folgende Schauen des *Geistes*, hindurchbrechend in die Sphäre intendierter Gegenständlichkeit, erfaßt Wahrheit oder Falschheit, Sinnvollsein oder Sinnlossein von Gedanken.

Es ist aber vollkommen falsch, Gedanken in irgendwelcher Hinsicht als eine Art Ab- oder Spiegelbilder objektiver Gegenständlichkeiten aufzufassen. Sie sind nichts und wollen nichts sein als blinde Setzungen blinder Hinweise auf schrankenlos willkürliche Wesenssynthesen.

Und doch umspannt selbst dieses Reich autochthonen und autonomen Seins das allumfassendste Gesetz eindeutig logischen Zusammenhangs. Jeder Gedanke, ob wahr, ob falsch, ob sinnvoll, ob sinnlos, hat seine „logische Stelle" innerhalb des Gesammtseienden, das ideelle Bestimmtheiten und reale Tatsächlichkeiten mit umfaßt.

Daß ein bestimmter Mensch in bestimmten Situationen einen bestimmten Gedanken, ob wahr, ob falsch, ob sinnvoll, ob sinnlos denkt — auch das ist notwendig determiniert!

η) *Hegels Phänomenologie des Geistes.*

Dem Menschen aber sind die Gedanken Instrumente der Übermächtigung und der Orientierung im unendlichen Chaos der Weltmannigfaltigkeiten. Sie sind ihm das Medium der Fixierung und Verständigung dieser und über diese Weltmannigfaltigkeiten. Und sie sind ihm schließlich das Medium reiner Erkenntnis um ihrer selbst willen. Dem Standpunkte seiner Interessen und seiner — räumlichen und zeitlichen — Weltsituiertheit, seiner Anlagen und Entwicklungsziele, seines Kulturmilieus entspricht notwendig eine bestimmte Auswahl und in sich notwendig determinierte Abfolge bestimmter wahrer und falscher Gedanken, bestimmter sinnvoller und sinnloser Fragen, bestimmter sinnvoller und sinnloser Imperative. Hegels *„Phänomenologie des Geistes"* ist ein Versuch, die logische Notwendigkeit dieser Tatbestände aufzuzeigen — zugleich aber erkauft mit der restlos falschen Relativierung, d. i. Nihilisierung wahrer Urteile, objektiv sinnvoller Problematik und absoluter Sittlichkeit. Da Hegel mit Recht in Gedanken als solchen das Kriterium der Wahrheit und sinnvoller Berechtigung nicht finden kann, leugnet er sie als Wahrheit und Berechtigung einzelner und bestimmter Gedanken. Und da er andererseits die logische Notwendigkeit erfaßt hat, die wahre und falsche Gedanken, sinnvolle und sinnlose Fragen und Befehle aneinanderkettet, da er erfaßt hat, daß bestimmte Gedanken und bestimmte Situationen notwendig zu bestimmten anderen Gedanken weitertreiben, erklärte er, diese unendliche Logik des Weitertreibens der Gedanken sei Wahrheit, alle Problematik sei relativ auf bestimmte Stadien dieses logischen Weitertreibens, sei selbst immanentes Entwickelungsmoment, treibendes Agens dieses logischen Lebens. Und sinnvoll berechtigte Imperative gebe es gleichfalls nur relativ zu bestimmten Stadien der nur relativ „wahren" Gedanken: als geschichtliche Sitte und Recht.

In Wahrheit aber ist es so, daß *nur ein die Gedanken selbst trans-*

zendierendes Schauen deren Wahrheit und Falschheit, Sinnvollsein und Sinnlossein erschauen kann. Die logische Notwendigkeit aber, die Hegel im Auge hat, wenn er von der r e l a t i v e n Wahrheit und Berechtigung a l l e r Gedanken an ihrer bestimmten Stelle logischen Lebens spricht, sie deckt sich mit dem, was wir die „logische Stelle" der Gedanken nennen, kraft deren auch falsche und sinnlose Gedanken objektiv determiniert sind. Der „Standpunkt" des Nicht- oder Schlechtwissens, des Wollens, des Bildungsniveaus, der Situations- und Geschichtsbedingtheit etc. ist ihnen insofern immanent, als er die Voraussetzung des bestimmten Inhalts der Gedanken, d. i. dessen, was sie eben selbst sind, bildet. Die Situation eines bestimmten Subjekts zu den Gegenständen, worüber gedacht wird, b e s t e h t o b j e k t i v und ist eingebettet in den logischen Zusammenhang a l l e r Gegenstände, in dem sowohl die „Gegenstände worüber" wie auch die Gedanken selbst (die doch auch „Etwas", also Gegenstände sind) ihre absolut eindeutig determinierten Stellen haben.

Absolut eindeutig determiniert ist die notwendige *Zuordnung* bestimmter Gedanken zu bestimmten „Situationen". So sind gewisse Gedanken gewissen historischen und psychologischen Situationen, einem bestimmten Bildungsniveau und einem bestimmten Interessenaspekt notwendig zugeordnet. Gewisse falsche Gedanken entsprechen notwendig einer bestimmten Perspektive, der die „Gegenstände, worüber" eben unadäquat und schief, verzerrt gegeben sind. Gewisse Fragen entsprechen notwendig einem gewissen Wissensniveau, Wissensaspekt in einer gewissen Perspektive zur „Welt". Desgleichen gewisse Zweifel, Annahmen und Vermutungen.

Ebenso entsprechen gewisse Befehle einem gewissen Willens- und Wissensaspekt. Ein bestimmter Gedanke taucht demgemäß jeweils in einem bestimmten Geiste auf, ja nach Maßgabe der Situation dieses Geistes zur Welt. *Es gibt keine Willkür des Denkens!* Der scheinbar willkürlichste Gedanke ist aus dem logischen Gesammtzusammenhange her „vorhergesehen". Freilich ist den wahren und sinnvollen Gedanken eine Vorzugsstellung vor den falschen und sinnlosen einzuräumen. Und zwar deshalb, weil jene allein das *sind*, was auch diese sein *„wollen"*. Denn auch die falschen Urteile wollen ihrem immanenten Sinn nach wahr sein. Und auch die sinnlosesten Fragen fordern ihrem rein logischen Sinn nach Antwort, und die sinnlosesten Befehle Erfüllbarkeit. (Nicht zu entscheiden wage ich, ob nicht auch die unmittelbar evidente Notwendigkeit, wie sie nur einer Auswahl von Gedanken eignet, dem immanenten Sinne nach von a l l e n Gedanken angestrebt wird: Sodaß etwa die Axiome der Logik und Mathematik, sowie die evidenten Wahrnehmungsurteile in Hinsicht auf Notwendigkeit das angestrebte logische Ideal aller Gedanken wären.) Die *Erfüllung* aber der immanenten logischen Ideale der Gedanken ist den Gedanken selbst völlig transzendent, ist nicht etwas in oder an ihnen selbst. Sondern sie ist, wie aus der oben dargetanen Blindheit der

Gedanken folgt, ein Tatbestand jenseits der gedanklichen Sphäre. Als Gedanke an und für sich sind wahre und falsche, sinnvolle und sinnlose Gedanken einander absolut gleichwertig. Und die Falschheit und Sinnlosigkeit ist nicht weniger objektiv und notwendig determiniert (in unadäquaten Standpunkten) wie die Wahrheit und das Sinnvollsein (in adäquaten Standpunkten).

Sind auch die Gedanken keine Ab- und Spiegelbilder eines Gegenständlichen, so entsprechen sie doch einem solchen. Sie sind Anzeigen oder Anzeichen eines Gegenständlichen : Die wahren Urteile sind Anzeigen einer gegenständlichen Existenz. Die sinnvollen Fragen und Befehle sind Anzeigen einer objektiven Beantwortbarkeit resp. Erfüllbarkeit. Die falschen und sinnlosen Gedanken aber sind Anzeichen des objektiven Tatbestandes der sie determinierenden Situation. Je näher die Gedanken also der Erfüllung ihres immanenten Ideals, desto mehr sind sie Entsprechungen des von ihnen Gemeinten. Je ferner die Gedanken der Erfüllung ihres immanenten Ideals — je gegenstandsloser sie also sind — desto mehr sind auch sie Entsprechungen einem Objektiven : Aber nicht des von ihnen selbst intendierten, sondern der sie determinierenden objektiven Situation. Wahre Gedanken sind standpunktslos. Desgleichen sinnvolle Probleme und kategorische Imperative.

Wir sehen also, daß die Welt der Gedanken fest und allseitig gehalten und verankert ist im Ontologischen : Kein akzessorisches Epiphänomen, kein wesenloser Schein, sondern sinnvoll der logisch-ontologischen Seinstotalität eingebettete Wesen und Gedanken.

Kaum bedarf es jetzt noch der Hinzufügung, daß die scheinbare Zufälligkeit und Vergänglichkeit der gedanklich vermeinten Gegenstandswelt dem ewigen Sein der entsprechenden Gedanken keinen Abbruch tut. Und eine gründlichere Analyse der Willensfreiheit und Willkür würde leicht deutlich machen, daß auch diese Phänomene jener allumfassenden Notwendigkeit nicht entbehren, die es ermöglicht, „vorhergesehen" und in ewigen Gedanken vermeinbar und setzbar zu sein. (Es genügt schon der Hinweis auf die *Verfehltheit* der Interpretation der Willensfreiheit als Indeterminiertheit des wollenden Subjekts. Ein Ich, das will was ihm *seine* Wesensnatur *notwendig* vorschreibt, ist dennoch freien Wollens fähig. Sofern ja diese — *seine* — *eigene* — Wesensnatur ihm ja nicht angetan oder aufgezwungen ist. Frei im Wollen bin ich, wenn ich wollen kann, wie ich will — auch wenn dieses Ich selbst absolut notwendig bestimmt ist. Auch anders sein zu können als ich bin — das bedeutete zugleich Ich und nicht Ich sein zu können — einen logischen Widersinn. Der Begriff einer radikal überspannten Willensfreiheit fordert den Willen eines Ich, der zugleich ichloser Wille sein müßte. Oder er fordert ein vom Ich freies Ich ! [1])

Halten wir fest : Denken im eigentlichen Sinn ist kein psychischer

---

[1]) Mit *sittlicher* Freiheit ist aber Willensfreiheit nicht zu verwechseln. S. „Ethik" !

Akt, sondern ist Haben, d. i. Wissen von Gedanken. Auch die Gedanken selbst sind völlig unpsychischen Wesens.

v) Verhältnisse der Analogie, Einstellnng, Motivation und Imprägnierung, zwischen Gedanken und seelischen Denkakten.

Dieses Haben von Gedanken ist in der Regel — aber nicht immer — *begleitet* von gewissen seelischen Haltungen des Ich, die in sich selbst absolut sinnleer sind. Das *seelische* (also nicht das gedankliche) Behaupten, Fragen, Annehmen, etc. ist wohl spezifisch aber nicht generell verschieden von seelischen Phänomenen wie Stolz-sein, Würde-wahren, Hassen, Lieben, Beneiden, Bewundern etc. etc. Ein gedanklicher Sinn ist all diesen Haltungen weder eingebaut, noch wird er von ihnen produziert. Wohl aber besteht eine gewisse *Analogie* zwischen seelischen Haltungen und Gedanken: Beide beziehen sich intentional auf ein ihnen selbst Transzendentes, ohne es selbst irgendwie schauend zu erfassen. Beide sind blind und dennoch ein Verhältnis zu etwas in einer spezifischen Weise. Hier aber endigt die Analogie. Denn die spezifischen Weisen seelischer Intentionalität sind völlig heterogen den spezifischen Weisen gedanklicher Intentionalität.

Eine eigene Problematik erwächst aus der Frage des Verhältnisses vom Haben spezifischer Gedanken zu spezifischen seelischen Haltungen.

So wirken spezifische seelische Haltungen die Einstellung auf spezifische Gedanken. Z. B. eine seelische Fragehaltung disponiert zum Denken von Fragen; eine seelische Befehls- oder Gehorchenshaltung disponiert zum Denken von Befehlen. Eine gewisse starre, zum Festhalten neigende seelische Haltung disponiert zum Denken apodiktischer Urteile. (Der Rechthaberische und Beschränkte einerseits und der ehrliche, sehr weit- und tiefsichtige Wahrheitsforscher andererseits gleichen einander hinsichtlich der fanatischen *Entschiedenheit* ihrer seelischen Haltung. Ebenso gleichen einander der Hemmungslose einerseits und der tolerante Freigeist und Skeptiker andererseits hinsichtlich seelischer Elastizität: welch letztere zum Denken blosser Annahmen disponiert. Und da solchem Denken der stärkste Anreiz zu ernster Forschung fehlt, ist es verständlich, daß große Entdeckungen — paradoxer Weise — nicht von den elastischen und weitgebildeten sondern von den schwerfälligen und in gewissem Sinne beschränkten Geistern gemacht werden!)

Umgekehrt *motivieren* spezifische Gedanken spezifische seelische Haltungen.

Ferner imprägnieren spezifische Gedanken das seelische Ich mit spezifischer Haltung. Wer gewohnt ist nur ganz sichere Urteile zu denken wie z. B. der Mathematiker, dessen Seele nimmt klare, scharfe, strenge Konturen an. Sie neigt zu entschiedenen eindeutigen Haltungen. Wer hingegen nur unsichere Gedanken, Ver-

mutungen, Wahrscheinlichkeiten, Annahmen zu denken gewohnt ist — etwa der Forscher einer pseudowissenschaftlichen oder einer mit sehr subtilen Nuancen arbeitenden Disziplin oder der Diplomat — dessen Seele wird verwaschen, ihr Verhalten wird unklar, labil, zweideutig.

Wer dauernd nur Fragen denkt, Problemen sich öffnet, ohne sich zugleich auch an deren entscheidende Lösung heranzuwagen, der nimmt allmählich die Haltung des ewigen Schülers an, der, selbst wenn er sich endlich zum Versuche der Beantwortung zusammenrafft, aus der Haltung ständiger Fragestellungen nicht herauskommt. Das ständige Denken von Befehlen erzieht *zugleich* zum Herrisch- und Dienerischsein. Alle Diennaturen können befehlen. Und alle Tyrannen und Despoten sind von sklavischer Natur. Der wirklich Vornehme — der eigentliche Herr — kann weder befehlen noch gehorchen. Vornehme Menschen äußern Gedanken und Wünsche und äußerstenfalls Bitten. Sie überlassen deren Umwandlung zu Befehlen ihren Dienern. Derart stark ist die imprägnierende Wirkung des Denkens von Befehlen, daß vornehme Gesellschaft, der herrische und sklavische Haltung wider den Geschmack geht, Befehle nicht kennen will.

Eine weitere Problemgruppe erwächst aus der Betrachtung der einander entgegengesetzten Wege: des erstmaligen Denkens als *Erkenntnis* von Sachen via Gedanken und deren sprachlicher Fixierungen einerseits und des Verstehens dieser Gedanken beim Hören und Lesen ihres Ausdrucks andererseits. In dem einen Falle fixiert der erkennende Geist die gedankliche Erkenntnis seines Gegenstandes durch sprachliche Fixierung der Gedanken. Im anderen Falle führt das Verstehen der Sprache zum Nachdenken der sprachlich fixierten Gedanken. Dieses Wiederhaben der Gedanken führt aber seinerseits zur Folgeleistung ihrer Intention durch den schauenden Geist. Und indem so dem Hinweise der Gedanken in der Anschauung gefolgt wird, werden die durch die Gedanken hindurch erkannten Gegenstände selbst wieder erschaut.

b) Gesinnungen und Affekte.

1) Beiden gemeinsam: Bezogenheit auf Werte.

Man unterscheidet üblicher Weise vom Denken als vom „Gegenstandsbewußtsein" das Fühlen als „Zustandsbewußtsein". Und zu diesem rechnet man auch Gesinnungen und Affekte. Als dritte Grundart des Seelischen neben Denken und Fühlen unterscheidet man noch Drang und Wille. Uns nötigen andere Erkenntnisse, diese Einteilung völlig fallen zu lassen. Vom Fühlen wird später die Rede sein. Zuvor auch noch vom Streben und Wollen einerseits und vom Entwickelungsdrang andererseits, welche wir als durchaus heterogen nicht weniger werden auseinanderreißen müssen, wie jetzt von den Gesinnungen und Affekten das Gefühl. Denn wenn man — wie hier

zugegeben werden mag — ein Recht hat, Gefühle als durch Zuständlichkeit und Lust- oder Unlustbetontheit ganz eigenartig charakterisierte Phänomene sui generis von allen übrigen seelischen Bestimmtheiten abzuscheiden, so muß bemerkt werden, daß beide Charakterisiertheiten sowohl den Gesinnungen wie auch den Affekten fehlen. Zwar gibt es lust- resp. unlust*betonte* Gesinnungen und Affekte — aber nur so, wie es auch lust- resp. unlustbetontes Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, Streben und Wollen gibt ! Zum selbsteigenen *Wesen* der Affekte und Gesinnungen gehört also diese „Lustbetontheit" keineswegs. Auch von einer eindeutigen Zugeordnetheit der Lust nur zu bestimmten Gesinnungen und Affekten (wie Liebe, Mut) und der Unlust zu nur zu bestimmten anderen (wie Haß, Angst) kann nicht die Rede sein. Derartige glatte Zuordnung gibt es nur für sehr oberflächliche Psychologien.

Entscheidend aber ist, daß es sich bei Gesinnungen und Affekten nicht im Geringsten weniger um *gegenstandsbezogene* Akte handelt als bei den Akten des Denkens oder — fälschlich so genannten — Gegenstandsbewußtseins und beim Wollen. Liebe, Haß, Zorn, Furcht, Mut etc. sind ihrem Wesen nach stets Liebe zu etwas, Haß gegen etwas, Zorn auf, Furcht vor, Mut gegen etwas oder jemand. Freilich *bin* ich in diesen Akten auch liebend, hassend, zornig, furchtsam, mutig : Aber kann ich jeweils denken oder wollen ohne gleichfalls zugleich denkend und wollend zu *sein ?*

Auch das stimmt nicht, daß man wohl denken (wahrnehmen, vorstellen, urteilen etc.) könne, *ohne* in den Denkakten um diese Denkakte selbst zu wissen — während man in den Akten der Gesinnungen und Affekte um diese selbst stets notwendig wüßte. Weder weiß ich stets oder gar notwendig um mein Lieben oder Hassen, Fürchten oder Mutigsein, noch weiß ich, w e n n ich davon weiß, in diesen und durch diese Akte selbst von ihnen. Sondern stets weiß ich von meinen Affekten und Gesinnungen nur dann, wenn diese von einem sich auf sie selbst als Gegenstand [1]) richtenden Bewußtsein, das selbst weder Gesinnung noch Affekt ist, begleitet sind.

Gesinnungen und Affekte sind schließlich sowenig *Bewußtseins*akte wie die Akte des Denkens. Sondern gleich diesen sind sie Haltungen des Ich zu Gegenständen : Intentionalitäten. Viel augenscheinlicher noch als die Denkakte erweisen sie sich in der Eindrücklichkeit und spezifischen Eigenart ihres leiblichen Ausdrucks, ihrer leiblichen Gesten als seelische *Haltungen*. Zum Beispiel : Die dem geliebten Gegenstande sich „zuneigende" Körperhaltung in der Liebe, das Ausbreiten der Arme nach dem Geliebten, die das Geliebte umfangenden und an sich pressenden Arme. Das Sich-hinneigen, Umfangen-lassen, gleichsam Auf- und Einfangenlassen („Fressen"

[1]) Daß noch so unmittelbare *Seins*unmittelbarkeit von Wissemdem und Gewißten gleichwohl natürlich der Gegenständlichkeit *jeden* Bewüßtseins unterliegt, dürfte aus den Anfangskapiteln klar geworden sein.

und Sich-fressen lassen : Kuß) durch den Geliebten in der Gegenliebe.

Andererseits die Geste des von sich Wegstoßens, des Sich abneigens in der „Abneigung" und im Hasse. Zurückprallen im Schrecken, Sich-ducken in der Angst, Sich-kleinmachen (Verstekken) in der Furcht und Feigheit. Das Vorwärtsstürmen und Sichaufrecken im Mut. (Der „Recke" — der Mutige !) Das Zitternde, Explodierende, die gleichsam den eigenen Leib sprengenwollende Spannung und Ausdehnung der Gefäße bei Zorn und Wut. Das Schiefe und Schielende bei Gehäßigkeit und Neid („Schelsucht"). Man muß, gegen seinen Willen, hinaufsehen, achten, bewundern, zerrt aber nach unten, möchte nach unten sehen, herabsehen (verachten). Das Schiefe und Schielende ist die Resultante beider Richtungen. Das Hinaufsehen bei Achtung und Bewunderung, das Herabsehen (despicere) bei Verachtung. Das Zurücktreten und Schweigen bei der Ehrfurcht (orientalische Zeremonien). Das resolute, achtlose Vorwärtsgehen bei der Anmaßung. Das „Hochnäsige" bei der Eitelkeit.

All diese hier fragmentarisch und andeutungsweise skizzierten leiblichen Äußerungen von Gesinnungen und Affekten verbildlichen das elementare Wesen der Gesinnungen und Affekte selbst. Es ist deutlich zu spüren, daß solche leibliche Ausdrucksweisen nur raumkörperliche Analoga seelischer Entsprechungen sind, deren Wesen, da eben elementar, nicht weiter analysierbar und deskribierbar sind. Jeder weiß, daß ein innerliches Sich-neigen, Sich-zuneigen, An sich pressen, Umfangen, Aufsaugen, Sich-aufsaugen lassen, Sich abneigen, Abstoßen, Sich-kleinmachen, Sich-aufrecken, Sich-ausdehnen, Zurücktreten, Aufsehen, Herabsehen, etc. etc. — jeder weiß, daß es solche Haltungen als innerliche, seelische Phänomene wirklich gibt und daß es sinnlos wäre, die sie bezeichnenden Worte „wörtlich", nämlich in raumkörperlichem Sinne zu verstehen.

Was nun diese Art seelischer Haltungen von den Akten des Denkens unterscheidet, ist dies : Sie beziehen sich ihrem ganzen Sinne nach auf *Werte*.

Man beachte : Werte sind niemals als solche direkter Beziehungspunkt der Denkakte. Ganz abgesehen davon, daß ich in diesen Akten Werte ebensowenig wie Gegenstände überhaupt erfassen d. i. erschauen kann (sondern nur in dem von Denkakten begleiteten Bewußtsein). Es gibt auch kein „emotionales Denken". Sondern es gibt nur ein Denken, daß durch Affekte und Emotionen *determiniert* sein kann und hinwiederum auch seinerseits Affekte und Emotionen *auslösen* kann. Das besagt : Denken (Wahrnehmen, Vorstellen, Urteilen, Fragen, Befehlen) als reiner seelischer Denkakt verhält sich zu Gegenständen als Gegenständen und auch zu Werten nur als zu Gegenständen. Ich mag etwa einen ganz bestimmten Sachverhalt nur deshalb behaupten, weil er mir wert ist, weil ich seine Wahrheit wünsche : Mein Behaupten selbst aber ist

weder jenes Werthalten noch dieses Wünschen. Und so wie ein Urteil selbst, aus welcher Gründen immer geurteilt, nichts anderes „will" als w a h r sein, so „will" ein Behaupten nichts anderes sein als eben jener eigentümliche seelische Akt, der er ist. Es ist mir im Akte des Behauptens selbst völlig gleichgültig, welche Wert- oder Unwertbedeutung das Behauptete hat.

Es mag im weitesten Ausmaße stimmen, daß der „Wunsch der Vater des Gedankens ist" — jedenfalls kann der Vater nicht sein eigener Sohn sein!

Also: Das Denken, selbst wenn es auf Werte geht, geht auf sie *als* auf Sachen. Gesinnungen und Affekte aber, selbst wenn sie auf Sachen gehen, gehen auf sie *als* auf Werte.

Die Bezogenheit auf Werte liegt im immanenten Wesen von Gesinnungen und Affekten.

2) Blinder Liebesaffekt und geistig motivierte Liebesgesinnung.

Was nun aber Gesinnungen von den Affekten *unterscheidet*, das ist, daß Gesinnungen ihrer selbsteigenen Intention nach objektive Werte voraussetzen, Affekte aber nur zu einer Welt durchaus subjektiver Interessenaspekte Bezug haben. Und dieses Unterscheidungsmerkmal ist derart entscheidend, daß wir in ihm das einzige einsichtige Kriterium haben, um der (im gleitenden Sprachgebrauch sich dokumentierenden) geläufigen Verwechselung oder fälschlichen Identifizierung beider Herr zu werden.

Man hat das Wesen der Liebe u. a. auch durch das Moment der in ihr sich vollziehenden erlebnismäßigen Wertbejahung charakterisieren zu dürfen geglaubt. Das käme der Behauptung gleich, daß die liebende Gesinnung, statt einen ihr vorgegebenen Wert als Zielpunkt vorauszusetzen, den Gegenstand auf den man sich in liebender Gesinnung richtet, eo ipso zum Werte *mache*. Statt ein Sichselbstbejahendes (d. i. einen objektiven Wert) zu lieben, bejahe man vielmehr erst im Akte der Liebe selbst den geliebten Gegenstand.

In dieser Interpretation bekundet sich aber, daß man der Liebe als Gesinnung die Liebe als Affekt unterschiebt.

Denn es ist zwar durchaus richtig, daß ich (auch!) bloß lieben kann, *was mir gefällt*. Und daß mir gefällt, was mir gemäß ist, mir entspricht, meinen Sinnen schmeichelt, meinen Trieben und Bestrebungen entgegenkommt, mich fördert, mir nutzt etc. Im dementsprechenden Liebesakt bejahe ich bloß aus subjektivem Interesse heraus einen Gegenstand, der an sich, vor diesem Akte, durchaus unbejaht sein kann. Und ebenso kann ich hassen — nicht das Unwerte, Häßliche, Böse an sich, sondern das was *mir* zuwider ist, mich schädigt etc. Und in diesem Hassensakte verneine ich es, erlebe es als Unwert. Ebenso fürchte ich das mir Gefährliche, ängstige mich davor, gerate in Zorn und Wut dem mich Angreifenden gegenüber.

Will man aber in dieser Weise fortfahren, etwa die Achtung oder die Ehrfurcht (die mit Affekten nicht verwechselt werden kann, da es keinen Affekt der Achtung und der Ehrfurcht gibt, sondern nur deren Gesinnung) zu interpretieren, dann gerät man in einen Subjektivismus, der einen stutzig machen muß. Denn dann müßte Ehrfurcht in einer Haltung des Zurückweichens und freiwilligen Sich-beugens vor etwas bestehen, das diese Haltung nicht kraft seiner objektiven Rangordnung über mir fordert, sondern umgekehrt: Bloß, weil ich ihm gegenüber solche Haltung einnehme (auf Grund subjektiver Interessenperspektiven) erlangt es den Anschein des Erhabenen über mir! Ebensowenig gäbe es ein an sich Achtungswertes. Und es hätte keinen Sinn, zu sagen, daß etwas Liebe verdiene, ein anderes Haß, daß etwas liebenswert sei, ein anderes hassenswert, etwas liebenswerter resp. hassenswerter sei als ein anderes.

Freilich, philosophischer Konstruktions- und Interpretationskunst fiel seit jeher nichts leichter als derartige Vergewaltigung evidenter Indizien. Allein das sind faule Künste. So einfach dürfen wir es uns nicht machen.

Denn deutlich kann es jeder erfahren, daß es zwar eine Liebe gibt, die nichts ist als Leidenschaft: blicktrübend, blickfälschend, aus subjektiven Interessen (animalischen Trieben und seelischen Bestrebungen) heraus einen Pseudowertaspekt sich krampfhaft suggerierend: eine „blinde Liebe" — aber auch eine *andere* — *„sehende"* Liebe, die *nicht* Affekt, krampfige Leidenschaft, nicht Besessenheit ist, sondern unverkrampfte, gelassene Gesinnung. Eine Liebe, die uns nicht passiv befällt, erfaßt, ergreift, packt — von den Gegenständen her. Sondern eine Liebe, die wir selbsttätig auf die Gegenstände herausstrahlen: *weil* wir die Gegenstände dieser unserer Liebe für wert halten: weil sie Werte s i n d und als solche Liebe fordern.

Wiewohl die Gesinnungen an sich selbst blind sind (denn auch sie sind natürlich heterogen vom Bewußtsein), so sind sie doch notwendig *geistig motiviert*. Nur ein vergeistigtes bewußtseinserfülltes Ich ist der Gesinnungen fähig. Denn sie setzen notwendig das Erfassen von Werten voraus. Dieses Erfassens oder Erschauens ist einzig und allein der Geist fähig. Nur sofern dieser dem an sich blinden seelischen Ich irgendwie verschmolzen ist, kann dieses Ich Gesinnungen hegen. Und insofern hat man ein Recht, die Gesinnungen *„geistige Akte"* zu nennen und z. B. die sogenannte „geistige L i e b e" von jeder Liebesleidenschaft substantiell und fundamental zu unterscheiden.

Nicht übersehen werden darf aber, daß Gesinnungen auch Ursprünge von Leidenschaften werden können. Der plausibelste Fall: Die geistige Liebe oder Liebe aus Einsicht eines objektiven Wertes führt zu einer in flammende Sinnlichkeit und blinde Raserei sich steigernden Liebesleidenschaft. Oder sie führt, wie bei Franciscus von Assisi und manchen Mystikern, zur exstatischen Selbsthingabe.

Dieser Prozeß erklärt sich als Folge der Einfühlung — Einfühlung in dem von uns in „Wesen und Wert" herausgestellten „zentripetalen" Sinne: der Macht der erlebten Gegenstandsinhalte, uns — die sie erlebenden — sich anzugleichen, sich gleichzuformen: *die Inhalte fühlen sich uns ein* (die geläufigen Einfühlungstheorien behaupten das direkte Gegenteil: daß wir uns den Gegenständen einfühlen).

Nun ist das, was einer Bestimmtheit das Signum des Wertes verleiht das Prinzip der „Lust" (im *unpsychischen unhedonistischen* Sinne; s. „Wesen und Wert"). Die erlebte gegenständliche Lust — eben der Wert — stimmt uns lustvoll. Indem wir uns aber dieser unserer Lust passiv hingeben, uns von ihr packen lassen, hinnehmen lassen, in ihr aufgehen, zergehen, aufgehen, weicht die Haltung geistiger Konzentration und Distanznahme zu den erlebten Inhalten der passiven Haltung der Leidenschaft. In dieser Haltung passiver Zerflossenheit spannt sich das Ich nicht mehr zu den Erlebnisgegenständen hinaus, sondern verbleibt im Erleben ihrer Wirkungen in sich. Nicht mehr den *objektiven Wert* sehen und dieses Sehen erstreben wir nun, sondern nur die von seinem Erleben qua Einfühlung in uns gezeugte subjektive Lust. Dann lieben wir jemanden oder etwas nicht mehr, *weil* er oder die Liebe als Wert es fordert, sondern bloß weil er oder es „uns gefällt". Und dieser Gegenstand gefällt uns dann nur, weil er *uns* Behagen bereitet, uns wohltut, unseren Sinnen, unserer Seele schmeichelt. So ist aus der Liebesgesinnung ein Liebesaffekt geworden. Wir sind nicht mehr die Herren, weil Täter unserer Liebe, sondern deren Sklaven, weil von ihr Gepackte, Hingenommene, sie Leidende.

3) Liebesaffekt als Blicköffner für objektive Werte.

Aber auch der umgekehrte Prozeß ist möglich: Die Leidenschaft, die das Erleben eines Gegenstandes *in uns* weckt, kann uns allmählich wachrufen zum *Erkenntnisblick seines objektiven Wertes*. Der leidenschaftlich Liebende, in seinem unersättlichen Durst nach dem Anblick des Geliebten, entdeckt an diesem immer neue Schönheiten. *Die Leidenschaft, nur Schönes zu schauen, begünstigt die Einstellung zu adäquater Einstellung*. Und da einer adäquaten Einstellung immer nur Werte gegeben sind (Vergl. „Wesen und Wert"), entdeckt sie in der Tat immer neue Schönheiten. Was anfangs störte und nur so mitgenommen wurde — Häßliches, Unregelmäßiges, wie ein schielender Blick, eine Warze, Sommersprossen, gekrümmtes Rückgrat etc. — wird allmählich, in seiner spezifischen Eigenart adäquat gesehen, als spezifische Schönheit erkannt!

Hier wollen wir auch noch bemerken, daß man wohl den Müttern Unrecht tut, wenn man ihre Liebe zum eignen Kinde blinde „Affenliebe" nennt. Weit richtiger scheint es, daß die a priori bestehende

affektive Voreingenommenheit und Parteinahme der Mutter für ihr eigenes Kind und der daraus resultierende geduldig und starkgläubig nach objektiven Werten an diesem Kinde forschende Blick damit belohnt wird, daß ihm die Erschauung objektiver Werte auch wirklich zu teil wird. Ihrem eigenen Kinde gegenüber hat die Mutter jenen Scharfblick des Malers, dem sich auch noch das trübste Chaos augenscheinlichster Häßlichkeit zur unendlichsten Fundstätte reichster und diffizilster Schönheit entwirrt.

Und was von der Erkenntnis der Schönheit gilt, gilt auch von allen übrigen Werten.

Also hat selbst die *Leidenschaft* der Liebe einen Vorrang vor der Leidenschaft des Haßes, da sie die Erkenntnis objektiver Werte begünstigt, der Haß sie aber verhindert.

Wir verstehen aber auch unter der „Liebesleidenschaft" im prägnanten Sinne vorzugsweise nur die sogenannte erotische Liebe, die wir hier von der Liebesgesinnung als der sogenannten geistigen oder platonischen unterscheiden. Von beiden zu trennen ist aber noch die sogenannte sexuelle Liebe. Bemerken müssen wir aber, daß man auch Nichtmenschen — Dingen, Pflanzen und Tieren, Kulturgütern etc. — gegenüber sowohl leidenschaftliche Liebe wie Liebesgesinnung hegen kann.

c) *Streben und Wollen.*

1) Streben und Wollen sind Haltungen.

Streben und Wollen sind nach zwei Seiten hin abzugrenzen. Beide sind verschieden vom Triebe leiblichen Lebens (etwa Hunger und Geschlechtstrieb), die überhaupt nicht in der Psychologie sondern in der Biologie als der Lehre vom *leiblichen* Leben ihre Stelle haben.

Streben und Wollen sind aber auch verschieden vom seelischen *Drang* „Werdedrang" (Pfänder [1]), „Entwicklungsdrang", „Entfaltungsdrang". Dieser ist, wie später gezeigt werden soll, der Modus seelischen Lebens. (Unsere terminologische Fixierung ist einigermaßen willkürlich. Man könnte fast ebenso gut auch das, was wir mit Drang bezeichnen, ein Streben nennen. Am zweckmäßigsten scheint es mir, einen weiteren Begriff des Strebens, der auch das Dranghafte mitumfaßt, von einem engeren, nur eine spezifische Haltung meinenden, zu unterscheiden.)

Gemeinsam ist dem Streben (als Haltung) und dem Drange (als seelischem Lebensmodus) das Moment antizipierenden Hinausgreifens. Im Lebensdrange aber hat dieses den Sinn, einer dynamischen Spannung, in der Strebens- und Willenshaltung aber hat es einen durchaus statischen Sinn.

[1]). So sehr ich auch im Folgenden meinem verehrten Lehrer ALEXANDER PFÄNDER, u. zw. gerade in entscheidenden Punkten, widersprechen muß, so sehr weiß ich mich gleichwohl in der Phänomenologie des Wollens und Strebens selbst da von ihm bestimmt, wo ich ihm widersprecht.

In der Regel denkt man in der Strebens- und Willenshaltung schon den Lebensdrang mit, weil am häufigsten sich beide an ein und demselben Ich im selben Zeitpunkt tatsächlich zusammen vorfinden. Aber eine genauere Betrachtung läßt erkennen, daß Streben und Wille an sich selbst durchaus nicht jenes dynamische Moment aufweisen, das man ihnen beilegt.

Etwas erstrebend, etwas wollend befinde ich mich durchaus nicht in jenem eigentümlichen Zustande der Spannung zwischen aktuellem und potentiellem Ichsein, der, wie wir später zeigen werden, den Lebensdrang kennzeichnet. Nicht in mir ist Spannung, sondern zwischen mir einerseits und dem Erstrebten oder Gewollten andererseits. Aber diese Spannung ist nicht das Streben oder Wollen selbst. Und das Streben und Wollen bezieht sich auf das Erstrebte oder Gewollte, nicht etwa indem das Ich sich auf es irgendwie hinspannte. Sondern das strebende oder wollende Ich verhält sich zum Erstrebten oder Gewollten, indem es sich danach in spezifisch elementarer (und daher nicht weiter analysierbarer) Weise innerlich hinausstreckt, danach hinauslangt, hinausgreift und sein „Haben" im Versuche, es zu packen, antizipiert. Das Ich *neigt* sich dem Erstrebten oder Gewollten z u, wie es schon die äußere Strebens- und Wollensgeste ausdrückt. Wenn wir von einer S t a t i k dieser Haltung sprechen, so leugnen wir selbstverständlich nicht das Aktmäßige, das sie mit jeder anderen Haltung teilt: Das Dynamische des intentionalen Sich-beziehens, Sich-hinausrichtens, Sich-verhaltens. Wir leugnen aber, daß in dieser Haltung rein als solcher schon jenes Moment innerer Bewegung, inneren Werdens, stetigen Anderswerdens liegt, das das seelische Ich als l e b e n d e s kennzeichnet — eine Bewegung, ein Werden, ein stetiges Anderswerden, das wohl jede seelische Haltung b e g l e i t e t, selbst aber eben nicht Streben noch Wollen i s t. Wir leugnen, was vielfach behauptet wurde und was der Tenor aller voluntaristischen Psychologien ist: daß Seelenleben einerseits und Streben oder „Wille" andererseits ein und dasselbe sind, daß Streben oder „Wille" das generelle Wesen des Seelischen, alle übrigen seelischen Akte aber bloß dessen Wandlungen oder Differenzierungen seien.

Der intentionale Sinn des Strebens und Wollens ist, daß in ihnen eine Erfüllung erstrebt, resp. gewollt wird.

Nun begeht man oft unwillkürlich den krassen Fehler, sich Streben und Wollen gleichsam als das lebendige, erlebte Fortschreiten auf dem Wege vom Streben und Wollen zur Erfüllung zu denken. Kraß ist dieser Fehler weil man so den immanenten Sinn des Strebens und Wollens selbst aufhebt. Denn wären Streben und Wollen Fortschreiten zu oder Annäherung an Erfüllung, dann würde durch sie eben das aufgehoben, was Streben und Wollen sinnvoll macht: daß nämlich eben das noch n i c h t erfüllt ist, was erstrebt und gewollt wird. Und andauerndes Streben und Wollen müßten

ganz aus sich selbst die Erfüllung herbeiführen — während sie sie doch offenbar doch eben nur erstreben und wollen!

Einen anderen Sinn des inneren Werdens, innerer Bewegung und konstanter Änderung als eben diesen falschen kann ich in der dynamischen Auffassung des Strebens und Wollens nicht finden. Es ist dieselbe Auffassung, die auch der Rede vom „Streben" oder „Wollen" im außerseelischen Bereiche der toten Raum- und Dingwelt zu Grunde liegt. So sagt man etwa von einem sich bewegenden Körper „er strebt, will da und dahin", sobald man merkt, daß der Körper sich in der Richtung eines bestimmten Zielpunktes bewegt, sich diesem Zielpunkt nähert. Man meint dabei nicht etwa bloß, daß der Körper sich in der Richtung dieses Zieles dahinbewegt, weil er dieses Ziel „erstrebt" oder „will". Sondern die Bewegung oder Annäherung ans Ziel selbst faßt man — wenn auch nur bildlich — als „Streben" oder „Wollen" auf. Man spricht geradezu von einer „zielstrebigen" Bewegung, nennt das Abwärtsfallen ein „Abwärtsstreben", „Abwärtswollen", nennt jedes physikalische oder chemische Sich-ausdehnen, Sich-zusammenziehen, Sich-von-einander-entfernen oder einander-nähern etc. „Wille" oder „Streben".

Die richtige Bedeutungsanalyse dieser Redewendungen zeigt, daß man dabei garnicht daran denkt, den sich bewegenden oder toten Dingen ein Wollens- oder Strebenssubjekt unterzuschieben, daß man sich eigentlich garnicht diese Dinge selbst wollend oder strebend denkt, sondern eben nur ihre Bewegung: Die Bewegung als Annäherung an ein Ziel wird zielstrebig genannt. Und sie wird nur deshalb so genannt, weil sich auch in ihr das Wesen des echten Strebens und Wollens ausprägt: als Haltung nach vorwärts, als Hinausgreifen, Hinauslangen, als Antizipierung des Ziels. Die bestimmte Qualität dieser Bewegung, nicht die Bewegung selbst, gibt der Bezeichnung durch jene Worte Raum.

So setzt also auch die Annäherungsbewegung an ein Ziel, weit gefehlt selbst schon Streben oder Wollen zu sein, die eigentümliche Haltungsbestimmtheit des Strebens oder Wollens voraus, sofern sie als Streben oder Wollen bezeichnet wird. In jedem Einzelmoment ihrer Bahn verhält sich die „strebend" oder „wollend" genannte Bewegung in jener eigentümlichen Weise zielantizipierenden Vorwärtsgeneigtseins oder Hinauslangens — Momente durch welche wir das elementare Wesen des Strebens oder Wollens nicht analysieren, auf die wir dieses selbst nicht zurückführen, sondern wodurch wir es nur zu umschreiben suchen.

2) Verschiedenheit des Strebens vom Wollen.

α) Verschiedenheit der Haltung.

Bisher haben wir nur das Gemeinsame von Streben und Wollen im Auge gehabt. Leichter als ihr gemeinsames Wesen gegen den meist mit ihnen verwechselten seelischen Lebensdrang abzuscheiden, ist es, ihre gegenseitige Differenz aufzuzeigen.

Am Auffälligsten prägt sich der Unterschied von Streben und Wollen aus, wenn man dem Wollen die verschiedenen Arten des Strebens gegenüberstellt. Da zeigt sich nämlich eine eindeutige Abstufung von einer dem Wollen nahekommenden strengeren, aktiven Haltung zu einer sehr laschen und passiven. Ich meine: Unter das Streben fällt nicht nur das Streben im engsten Sinne — das studere —, das gleich dem Wollen auf eigenes Tun zielt, sondern auch das blosse Mögen und Möchten, Verlangen (appetere), Sich-danach-sehnen.

Zweifelsohne handelt es sich hier, neben anderem, um Grade der Energie, innerer Straffheit und Konzentration, resp. der Schwäche und innerer Schlaffheit und passiver Zerflossenheit. Schon der äußere Habitus und Gestus des Wollenden — Straffheit, Eckigkeit, Knappheit und Raschheit der Bewegungen, ruhiges In-sich-zurückgesteift-sein, Strenge, Schärfe des Profils — kontrastiert in analoger Weise mit dem äußeren Habitus und Gestus des bloß Gernemögenden, Sich-sehnenden: Tendenz zu Weichheit und Weichlichkeit, Behäbigkeit des Leibes, zu schlapper Haltung, Langsamkeit, Gerundetheit und Zerflossenheit von Bewegung und Stimme. Der Wollende „hat sich in der Gewalt" der Sich-bloß-sehnende „läßt sich gehen". Der Wollende will Erfüllung nicht direkt, sondern nur durch eigene Tat. (Auch wenn er will, daß ein anderer etwas tut — will er doch die Tat seines eigenen Befehls!) Der Sehnende möchte bloß die Erfüllung, gleichgiltig wie, gleichgiltig durch wen oder was. Wollen kann man nur Mögliches. Ersehnen, Mögen kann man auch Unmögliches, Utopisches. Wollen kann man nur etwas, von dessen Nochunerfülltsein zur Zeit des eigenen Wollens man überzeugt ist (sonst wäre ja das eigene Tun, durch das man die Erfüllung erst realisieren will, überflüssig). Ersehnen und Mögen kann man auch etwas, von dessen Erfülltsein man nur nicht ganz bestimmt weiß, das man aber schon für gegeben mutmaßt. Und man glaubt sogar sehr gerne, daß schon erfüllt sei, was man möchte, da der Impetus, die Erfüllung selbst herbeizuführen, fehlt. Mögen kann man sogar auch etwas, von dem man schon ganz bestimmt weiß, daß es entweder selbst oder sein Gegenteil schon erfülltsein muß, und von dem einem zur Zeit nur das *Wissen* um die schon erfolgte Entscheidung fehlt (dessen Erlangung man übrigens aus Angst oft sogar geflissentlich verschiebt).

Streben und Wollen unterscheiden sich ferner voneinander dadurch, daß ein Streben, insbesondere ein Verlangen, eine Sehnsucht mich befallen, mich erregen kann, mein Wollen aber stets nur spontaner Akt meines Ich ist, stets aus dem Ich kommt, nie auf das Ich geht. Wenn auch alles Streben Haltung und Akt meines Ich ist, mein Ich also Subjekt und nicht Objekt meines Strebens und Verlangens und Sehnens ist, so lebt doch das Ich in eigentümlich diffuser Weise in seinen Strebungen, in seinem Verlangen und Sehnen — in ihnen „aufgehend", „zergehend", „zerfließend" — daß es mehr ihr Sklave als ihr Herr, sie mehr ein ihm Angetanes

als er ihr Täter zu sein scheint. Es ist, als hätte das Ich seinen eigenen Schwerpunkt verloren, als schwimme und wabble es labil auf und mit jenen Haltungen weichlichen Strebens, Sehnens und Verlangens dahin, die es selbst aus sich entläßt. Es lehnt sich mehr gegen das Erstrebte hinaus, statt sich, wie beim Wollen, dagegen hinauszustraffen. Wollend rafft sich das Ich zusammen, reckt sich auf, konzentriert sich, d. i. nimmt sich zurück aus allem, worin es sonst verstrickt ist, worin es sonst aufgehend, als sich damit erlebnismäßig einigend, dahinlebt (insbes. aus seinem eigenen Leibe). Das wollende Ich ist eng gestrafft, streng, hart. Strebend aber, mögend, möchtend, verlangend, sich sehnend, verbleibt das Ich in seiner Hin- und Preisgegebenheit an Ichfremdes (insbes. an seinen Leibe). Es ist zerflossen, in die Breite gegangen, weich. Sein Hinauslangen, Hinausgreifen im Streben ist mehr ein gleitendes Hinausfließen. Während das Hinauslangen und Hinausgreifen des wollenden Ich ein ruckweises, energisches, gewalttätiges Hinauszucken ist. Das strebende Ich antizipiert das Haben des Erstrebten im Streben selbst nur vage, kraftlos, das wollende Ich aber antizipiert es kräftig zupackend. (Umso hemmungsloser rapider und kräftiger antizipiert das bloß weichlich strebende Ich nicht im Streben selbst, sondern im „Träumen" das Haben des Erstrebten. Während das wollende Ich, statt sich in Träumen darüber zu ergehen, wie es wäre, wenn das Gewollte schon erfüllt wäre, nur in Erwägung zieht, wie das nüchtern unerfüllt gedachte Gewollte zu realisieren ist.)

Soviel zur Charakterisierung des Unterschiedes strebender und wollender Haltung als Haltung.

β) *Verschiedenheit des Verhältnisses zu Bewusstsein und Ich.*

Es kommt aber als entscheidender Unterschied von Streben und Wollen noch hinzu einerseits das Verhältnis beider zum Bewußtsein und andererseits zum eigenen Ich.

Schon oben wurde bemerkt, daß Wollen stets auf *eigenes Tun* geht. Dies ist oft auch beim Streben der Fall. Und oft wird sogar durch blosses Streben auch eigenes Tun ausgelöst. Aber wiewohl das eigene Tun ein Tun desselben Ich ist, das dieses Tun erstrebt, so fehlt doch im Falle der Auslösung eigenen Tuns durch blosses Streben erlebnismäßig der direkte (die Auslösung vermittelnde) Kontakt. Wiewohl diese Auslösung nicht anders vor sich gehen kann, als dadurch, daß einerseits das Streben das eigene Ich zu seinem Tun bestimmt, und daß andererseits das so bestimmte Ich dieses Tun frei aus sich entläßt, so wird doch weder dieses Bestimmen des Ich durch blosses Streben noch der freie Ursprung seines Tuns selbst erlebt. Sondern das Tun entspringt gleichsam nur im Rücken des es erstrebenden Ich : *unwillkürlich*. Warum ? Strebend bereitet das Ich nur die Bedingungen zum entsprechenden Tun vor, aber bleibt noch die *zureichende* Bedingung, die eigentlich auslö-

sende Bedingung schuldig. Wenn trotzdem auf das Streben das entsprechende Tun folgt, dann muß noch ein Faktor außer dem Streben selbst das Ich zu seinem Tun bestimmt haben.

Das meiste, fälschlich willentlich genannte Tun ist eine *unwillkürliche* Folge solchen Strebens. Man begnügt sich damit, durch ein bestimmtes Streben das Ich auf das Erstrebte, vorbereitet und eingestellt zu haben und überläßt es dem Ich nun seinerseits das erstrebte Tun zu realisieren oder nicht. Man bestimmt nicht unmittelbar das Ich selbst zu seinem Tun, sondern indem man strebt, setzt man das Ich in eine Verfassung, aus der heraus es bei dem oder jenem Anlaß „ganz von selbst" mit dem erstrebten Tun reagiert.

Es steckt ein tiefer Sinn darin, das Bemühen um Selbstbildung *Studieren* zu nennen. Man kann Bildungsziele nicht willkürlich realisieren. Man kann ihre Realisierung nur vorbereiten: durch Lernen, durch geflissentliche Einstellung, durch ein bestimmtes Wissensmilieu. Wer z. B. seinen Geschmack bilden will, kann es nicht, indem er sich willentlich bestimmt, die ihm vorerst noch verschlossene Schönheit gediegener Kunst zu erfassen. Er kann es nur, indem er sich Geschmackloses fernhält, gute Kunst, auch wenn sie ihm vorerst weniger sagt als billiger Kitsch, oft und gründlich betrachtet. Eines Tages geht ihm dann ganz von selbst der richtige Blick auf. Er hat erreicht, was er erstrebte, ohne es im eigentlichen Sinne gewollt zu haben. Ebenso kann man sich durch blosses Wollen nicht dazu bestimmen, jemanden zu lieben. Aber man kann sich bestreben, es zu tun. Und eines Tages ist der erstrebte Effekt da. Es wäre nun falsch, das Wollen von jeder Art Streben dadurch unterschieden zu denken, daß allein im Wollen das Ich sich selbst zu seinem Tun bestimme. Denn zweifellos gibt es auch ein auf eigenes Tun gerichtetes Streben, und ohne Einwirkung auf das Subjekt dieses Tuns — eben auf das eigene Ich — wäre der durch dieses Streben oft tatsächlich erzielte Tateffekt nicht möglich. Aber zum Unterschied auch von dieser Art Streben, vollzieht sich die Bestimmung des Ich zum Tun durch das Wollen selbst bewußt und vollzieht sie sich ferner auf Grund bewußter *Motive* als letzter zureichender Gründe. Ich kann nicht etwas wollen, ohne um mein Wollen zu wissen. Wohl aber kann ich etwas erstreben, verlangen, mögen, ersehnen, ohne mir meines eigenen Strebens, Verlangens, Mögens, Sehnens bewußt zu sein. Ich kann mich ferner nicht zu einem Tun wollend bestimmen, ohne mir eines *Motivs* in gedanklicher Form bewußt zu sein. Selbst im Falle extrem despotischer oder eigensinniger Willkür — wenn ich etwas tun will, „bloß, weil ich eben will" — selbst dann muß ich mir dieses „weil ich es einfach will" als Grundes meines gewollten Tuns bewußt sein. Jedes gewollte Tun ist gedanklich motiviert. Und dieses gedankliche Motiv ist der (im Falle des auf eigenes Tun gerichteten Strebens fehlende) letzte, zureichende, das Ich zu seinem Gewollten Tun *direkt bestimmende* Grund. Ich bestimme mich wollend kraft eines bewußten Motivs zum Tun.

3) Freiheit des Wollens.

Hier ist die entscheidende Stelle des Einbruchs geistiger Freiheit in den Konnex seelischer Notwendigkeit. Das seelische Subjekt ist wohl in dem Sinne frei in seinem Tun und Wollen, als sein Wollen und Tun aus seiner eigenen Wesensnatur entspringt, also nicht ein ihm von Außen angetanes ist. Ich selbst will und tue, was ich will und tue, und ich will und tue es aus Kraft meines ureigenen Wesens.

Das seelische Subjekt ist in dem Sinne aber *unfrei*, sowohl im Wollen als auch im Tun, als es eben so tun und so wollen muß, wie es seine eigene Wesensnatur ihm vorschreibt. Es kann nicht anders wollen und tun als es will und tut. Sonst müßte es frei sein von seiner eigenen Wesensnatur, müßte frei sein von sich selbst, müßte nicht sein, *was* es ist: eben dieses ganz bestimmte Ich und kein anderes.

Und dennoch: Das seelische Subjekt ist frei in seinem Wollen und Tun, sofern es sich nicht allein kraft seiner seelischen Eigennatur, sondern auch kraft bewußter Motive, d. i. kraft des Geistes bestimmen läßt.

Freilich determiniert die Natur des Ich und seine Situation die Wahl der Motive, durch die es sich bestimmen läßt. Für mich sind andere Motive zugkräftig als für einen anderen. Und ich entscheide mich, weil ich so bin wie ich bin, für diese und nicht für jene Motive. Aber: Der Bann meiner seelischen Festgelegtheit ist zerbrochen. Indem ich mich in meinem Wollen und Tun nicht mehr und allein durch die Natur meiner selbst und durch die subjektive Perspektive der Welt bestimmen lasse, sondern, wenn auch nur auch, durch eine objektiv erfaßte Welt (denn jedes Bewußtsein ist Erfassen eines objektiv Existierenden. S. oben !) — indem ich nicht mehr allein blind strebend mich bestimme, sondern auch sehend wollend, habe ich die transsubjektive Welt an einem Zipfel gefaßt, von dem ich mich als prinzipiell freier und nur qua Realisierung in die vitale Perspektive hineingebannter *Geist* weitertasten kann von einem objektiven Datum zum anderen; und es besteht für mich nun prinzipiell die Möglichkeit, mich selbst in der Auswahl der bewußten Motive immer mehr von der leibseelischen Determiniertheit zu emanzipieren zu Gunsten objektiver Wesens- d. i. Vernunftzusammenhänge. Statt zu wählen und mich zu entscheiden, wie ich will und wie mein Interesse es mir vorschreibt, kann ich nun wählen und mich entscheiden, wie die Einsicht in objektive Wesens- und Wertzusammenhänge es rät.

Mit diesen knappen Ausführungen haben wir aber schon das Gebiet der Psychologie überschritten und stehen schon mit einem Fuße im ethischen Bereiche. Aber eben das ist wichtig zu bemerken: An der Stelle, wo das Gebiet rein seelischer und eo ipso blinder Intentionalität durchbrochen wird vom Lichte des Bewußtseins, vom strahlenden Blicke des Geistes — eben da endigt auch

die Psychologie und die Ethik beginnt. Wille ist nicht als seelische Funktion, sondern nur als *durchgeistigster* Wille, als freier Wille, ein Gegenstand der Ethik. — Analoges ließe sich auch von den Gesinnungen zeigen.

4) Wollen und Tun.

Es ist zu unterscheiden das Wollen von der Willenshandlung. Diese fällt unter die Kategorie seelischen Tuns, von dem gleich nachher die Rede sein wird. Aber das Wollen selbst offenbart sich als Selbstbestimmung des Ich zum Tun. Ist dies Sich-bestimmen nicht auch schon ein Tun?

Wollen ist, so sagten wir, eine eigenartige elementare Haltung des Ich, die wir, soweit dies eben möglich ist, beiläufig zu umschreiben suchten.

Nun ist dem Wollen wesentlich, daß es das eigene Ich zu dem, wozu es sich in dieser Haltung spezifisch verhält — zum eigenen Tun, zur Willens*handlung* — bestimmt, erregt, aufruft. Zum Wesen des Wollens gehört zwar nicht, daß das Ich die Willenshandlung auch tatsächlich ins Werk setzt. Ich kann jetzt wollen, etwas morgen zu tun. Dann will ich jetzt, trotzdem diese Willenshandlung selbst unterbleibt. Und ich kann morgen mein heutiges Wollen aus triftigen Motiven aufgeben, also die Willenshandlung völlig unterlassen. Dann bleibt dennoch das Faktum, wirklich und ernst gewollt zu haben, bestehen. Aber gleichwohl, ob ich tue oder nicht tue, was ich will — wenn ich will, muß ich mich eo ipso zu einer Willens*handlung* bestimmen.

Die Frage ist jetzt: Ist dieses Bestimmen des Ich zum Tun ein eigener Akt, verschieden von der von uns als Wollen angesprochenen spezifischen Haltung, oder als eigenes und neues Moment sie komplementierend? Sodaß unsere Definition des Wollens falsch oder unvollständig wäre?

Oder ist dieses im Wollen stattfindende Sich-selbst-bestimmen des Ich zum Tun — ist es nur ein Vorgang im Ich selbst, der nicht durch das Wollen oder im Wollen gewirkt, sondern spontane Tatsache wird als notwendiges aber selbständiges Korrespondenz phänomen des Wollens?

Letzteres ist zweifellos der Fall. Denn wäre es anders, dann wäre die Selbstbestimmung im Wollen eine Art seelischen Operierens oder Hantierens des Ich an sich selbst. Dies widerspricht aber sowohl dem phänomenologischen Befunde als auch der Vernunft. Grob gesagt: Es wäre der am eigenen Zopf sich aus dem Sumpf ziehende Münchhausen. Man verbirgt sich den apriorischen Widersinn durch Versuche, sich dieses Monstrum durch bildliche Analogien zu veranschaulichen. Indem man etwa einem aus einem Punkte ausgehenden und in ihn wieder zurückmündenden Strahl zeichnet: als Sinnbild der „Reflexion". Oder indem man vage an physikalische Reflexerscheinungen denkt, die natürlich alles eher als ein

sich aus sich selbst Bestimmen eines Einen, Einfachen sind (sondern stets Reaktion zwischen einer Mehrheit).

Ich sage nicht, daß es widersinnig ist, sich ein in irgend welcher (z. B. wissender) Weise auf sich selbst beziehendes Subjekt zu denken. Nicht jede Selbstreflexion ist widersinnig. Ich sage nur, daß es widersinnig ist, sich ein einfaches, einiges Subjekt zu denken, das gleichwohl an sich selbst herumoperierte, ein Subjekt, das zugleich Täter und Objekt des Tuns, zugleich Tun und Getanes, zugleich Ursache und Wirkung des Tuns wäre.

Doch davon abgesehen: (ich selbst messe dieser Argumentation, die viel zu flüchtig ist, kaum einen Wert bei, sondern erwähne sie nur nebenher): Wichtiger ist der phänomenologische Befund: Ich kann wohl finden, daß das Wollen — wie übrigens jeder andere „Akt" auch! — ein Tun ist, aber eben nur ein Tun in sich — nicht aber *an* sich oder *mit* sich. Das Sich innerlich Zusammenreißen, Zusammenraffen, Konzentrieren, Aufraffen, Aufrecken, Vorwärtsneigen, Hinauslangen etc. — das bedeutet, daß das Ich selbst etwas tut, nämlich eben eine bestimmte Haltung annimmt und einnimmt.

Nun ist aber das Geladensein des Ich mit der Tendenz zum Handeln — das Bestimmtsein, Angeregtsein, Aufgerufensein zum Tun der Willenshandlung, kurz die Handlungsbereitschaft — eine notwendige Folge des echten Wollens. Es ist aber charakteristisch für dieses Bestimmtsein zum Handeln, daß es nicht als Reaktion auf das Wollen sich gibt, sondern als Spontaneität, als Aseität? Das Wollen gibt sich als Grund der Handlungsbereitschaft, nicht aber als Ursache. Die Handlungsbereitschaft gibt sich als im Wollen gegründet, nicht als vom Wollen gewirkt. Sie gibt sich als auf Grund des Wollens aus sich selbst in Erscheinung tretend, nicht aber als vom Wollen gemacht. Kurz: Die Handlungsbestimmtheit des Ich ist selbst wieder eine neuartige eigene Haltung des Ich — eben die Haltung der Handlungsbereitschaft. Und diese Handlungsbereitschaft des Ich verhält sich zum Wollen nicht in der Weise eines realen Wirkungskontaktes, sondern in der Weise einer logischen Folge, d. i. einer Folge kraft wesensnotwendigen Zusammenhangs: Das Erlebnis läßt sich charakterisieren: Ich will — und siehe da: ich bin handlungsbereit! Man versperrt sich von vornherein das Verständnis des Wollensphänomens, wenn man es für einen zeitlichen „Vorgang" nach Art eines physikalischen Vorgangs oder Geschehens auffaßt. Wollen ist aber kein Geschehnis, kein Vorgang, kein Prozeß, sondern ein Akt. Wobei das „ein" noch besonders betont werden muß. Und es ist irreführend, in diesem prozessualen Sinne von einer Selbstbestimmung des Ich durch das Wollen zu reden. Richtig wäre es zu sagen: Mit jedem echtem Wollen ist eo ipso ein Bestimmtsein des Ich zum entsprechenden Tun — eine Handlungsbereitschaft — gegeben. Die Priorität des Wollens vor dieser Handlungsbereitschaft ist keine reale und zeitliche, sondern eine logische.

4) Tun.

α) Die Haltung des Tuns.

Man spricht von einem seelischen Tun nicht bloß in dem allgemeinen Sinne, in dem jeder seelische „Akt" als solcher ein Tun ist, sondern auch noch in dem speziellen und ausgezeichneten Sinne eines wirkenden Tuns. Insofern man auch vom Streben und Wollen etwas gewirkt denkt, hat man es mit solchem Tun identifiziert. Wir haben die Unrichtigkeit solcher Auffassung festgestellt.

Aber wir ließen gelten, daß es so etwas wie eine Willenshandlung gibt. Und eben als vom Wollen selbst unterschieden muß sie als reine Handlung, als Tun im prägnanten Sinne aufgefaßt werden. Und zwar als seelisches Tun. Denn nicht etwa das äußere, körperliche Tun, etwa die reine Handbewegung ist eine Willenshandlung, sondern ein dieser vorangehendes sie und den reinen Willenscharakter vermittelndes seelisches Tun: die seelische „Innervation" des körperlichen Tuns. Denn wenn ich z. B. heute früh zu einer bestimmten Zeit aufstehe, wie ich es mir gestern in einem Willensakt vorgesetzt habe, dann setzt der leibliche Vorgang des „Aufstehens" ein eigenes seelisches Tun voraus, welches weder mit dem gestrigen noch mit einem jetzigen neuerlichen Willensakt identisch ist. Ein neuerliches Willensakt findet auch in der Regel garnicht statt.

Im übrigen tun wir, handeln wir nur selten willentlich, sehr oft sogar ohne jegliches Streben, bloß „rein mechanisch". Wiewohl wir uns klar bewußt sind, daß selbst in diesem Falle wir, d. h. die seelischen Iche handeln und nicht etwa bloß mit unserem Körper etwas geschieht, unser Körper von sich aus eigenmächtig in Funktion trete.

Davon abgesehen geht nicht alles seelische Tun, auch nicht alles willentliche Tun auf ein Funktionieren unseres Leibes oder auf Körperliches überhaupt. Sondern seelisch wirken wir — augenscheinlich — auch auf unser Inneres: Wir beherrschen uns, bezwingen uns, bringen Trieb und Strebungen zum Schweigen, trösten uns, sprechen uns Mut zu, zwingen uns zur Sammlung und Aufmerksamkeit, nehmen uns zusammen, zügeln uns, lassen uns gehen.

Mit solchen Beispielen sind wir beim Thema der vorangehenden Ausführung: Es scheint hier das Ich etwas mit sich oder an sich zu bewirken, an sich herumzuoperieren. In Wahrheit aber nimmt es bloß verschiedene innere Haltungen ein, vollzieht Akte im allgemeinsten Sinne: Es wirkt nicht, sondern wird anders.

Dennoch scheint damit der Tatbestand nicht vollkommen umschrieben. Außer Acht gelassen haben wir bisher, daß es so etwas wie eine (vom Wollen und Streben zu unterscheidende!) seelische Anstrengung gibt, ein seelisches Sich-bemühen, gerichtet auf einen spezifischen Effekt. Und wir können verallgemeinernd sagen, daß auch die Willenshandlung, soweit sie seelisches Datum ist, ein solches auf einen ihr selbst transzendenten Effekt

gerichtetes inneres Sichmühen eine innere Anstrengung ist. Und in diesem Sinne seelisches Tun.

So wie sich eine Bewegung des Leibes zu der sie „wirkenden" seelischen Anstrengung verhält, so verhält sich ein seelischer Effekt — etwa die Haltung des „Sich-beherrschens" — zu der ihn „wirkenden" seelischen Anstrengung. Nämlich nicht als tatsächliche Wirkung, sondern als ein der seelischen Anstrengung transzendenter intentionaler Gegenstand: Als ein etwas, wozu das Ich sich mühend und anstrengend verhält. Kurz: Auch die seelische Anstrengung, das seelische Sich-mühen, das seelische Tun — es ist eine seelische *Haltung*. Sie wirkt den Effekt nicht, sondern sie verhält sich zu ihm, und er tritt entweder nicht ein oder er tritt ein — nicht als Wirkung des ihm korrelaten seelischen Tuns sondern als spontaner Akt des Ich, gleichsam von Gnaden des Ich, aus freier Eigenmacht des Ich — aber auf G r u n d des entsprechenden seelischen Tuns. Ganz analog wie wir im Vorhergehenden die Haltung der Handlungsbereitschaft zum Wollen im Verhältnis stehend sahen: „Ich will — und siehe da: ich bin mit Handlungsbereitschaft geladen." So auch können wir sagen: „Ich strenge mich seelisch an, mühe mich um einen Effekt — und siehe da: er tritt ein." Oder aber: er tritt nicht ein (mangels adäquater oder zureichender Bedingung). Denn der wesensnotwendigen Zugeordnetheit der Handlungsbereitschaft zu j e d e m wirklichem Wollen entspricht n i c h t eine wesensnotwendige Zugeordnetheit des Effekts zu j e d e r seelischen Anstrengung.

Worauf es immer wieder ankommt, das ist dies: daß man sich freimache von der Auffassung, als gäbe es im Seelischen irgendwelche „Kräfte", die in fließender Realkontinuität sich aus einer Ursache in die Wirkung ergießen oder aus jener in diese gewaltsam gepreßt werden. Das Ich ist weder Kraft noch hat es Kräfte im üblichen Verstande. Was sich im Seelischen begibt, das sind Verknüpfungen *„kraft" des Wesens*, „kraft" der Wesensnotwendigkeit. *Es gibt keine reale, sondern nur eine logische* — allerdings qua Realisierung mit konkreter Fülle ausgestattete — *Kontinuität von Bestimmtheit zu Bestimmtheit*. Eine Bestimmtheit tritt ein, nicht weil eine andere sie erzeugte, sondern weil eine andere da ist. Sie tritt ein *„kraft" der Notwendigkeit eines Wesenszusammenhanges*, dessen Evidenz uns bis auf ganz geringe Fälle noch verborgen ist. Sonst wäre eine wirklich einleuchtende rationalistische Psychologie längst nicht nur schon vorhanden, sondern ebenso allgemein anerkannt wie Arithmetik und Geometrie [1]).

Man darf, wenn man von seelischem Tun oder Handeln als von einem eigentümlichen Phänomen spricht, nicht ein konstruiertes Etwas vorschieben. Dies geschieht aber, wenn man darunter ein seelisches Vermittlungsglied — als prinzipium movens oder

[1]). Vergleiche „Wesen und Wert", insbes. das Kapitel „Der moderne Kraftbegriff".

agens — zwischen Ich und äußerem (körperlichem) Tun oder zwischen der Abfolge verschiedener seelischer Phänomene bloß postuliert, statt es zu konstatieren. Jedes konstatierbare seelische Tun gibt sich aber als eine spezifische seelische Haltung zu erkennen und prägt sich als solche auch leiblich — in Miene und Geste — aus: als Kontraktion, als Konzentration.

Hier ist es vielleicht am Platze, an die in den verschiedensten Dokumenten der Mystik wiederkehrende Überzeugung zu erinnern, daß das sich aus allem Ichäußeren, Ichfremden, aus Welt und Leib *sich zurückziehende Ich*, das aller selbstischen Interessen *sich entäußernde Ich*, das zu minimalster Kleinheit, zu *reinster Punktualität zusammengeschrumpfte Ich* — die stärkste Macht über Leib und Dinge, über Menschen und Seelen hat. Während das in allerhand Gegenstände verstrickte, veräußerlichste Ich, das sich weit und breit ausdehnende (aufblähende) an allerhand *hängende* Ich, wiewohl es gerade am meisten mit intensivster Leidenschaft vor Verlangen zu Leib nd Welt zerfließt („vergeht") — das machtloseste weil schwächste ist. Und ganz besonders herrscht außerordentlich entschieden in der chinesischen Philosophie (und zwar tief eingedrungen bis in das allgemeine Volksbewußtsein und Fundament der Staatspolitik und Ethik) die Überzeugung, daß ein bestimmtes Sosein, eine bestimmte Haltung der Seele — eben diese — *bloß durch ihr Sosein und nicht durch ein Agieren und Produzieren die realsten und mächtigsten Wirkungen hervorbringt!*

β) *Wirken* = „*Zaubern*".

Dieselbe Bedeutung, die im europäischen Denken dem Begriffe der realen Wirkungskausalität zukommt, wird, mit ebenderselben Selbstverständlichkeit, im chinesischen einem Begriffe beigelegt, für die in unserem Sprachschatz kaum ein treffenderer Ausdruck zu finden ist als das Wort „Zauberei". Dabei ist an jene Vorstellung von der Zauberei zu denken, daß man durch allerhand blosse Gesten und Sprachformeln weit entfernte Gegenstände, die in keinerlei realem Kontakt mit solchem Tun sind, „*beschwören*", d. i. zwingend beeinflussen kann. Dieser dem Begriffe realen Kausalwirkens diametral widersprechende Begriff scheint u. a. auch eine Grundkategorie der klassischen chinesischen Weltanschauung: Alles geschieht ohne direkte Beeinflussung — nur nach Maßgabe eines bestimmten Soseins. Ein bestimmtes Verhalten des Kaisers zwingt selbst Gestirne und Witterung, erst recht das politische und wirtschaftliche und kulturelle Geschehen. Wie verwandt, ja wie identisch ist diese Ansicht der Rationalisten *Cungfutse* und *Mongdsi* mit dem mystischen Quietismus der Mystiker *Laotse, Dschuangdsi* und *Liädsi!* Analog ist aber auch die Grundüberzeugung über die Zauber- oder Willensmacht des in sich konzentrierten Ichsubjekts im indischen, persischen, arabischen und jüdischen Denken.

Diese Abschweifung ist nötig, um die Fragwürdigkeit sachlich

gegründeter *Selbstverständlichkeit* des Europäischen Wirkungs-Kausalitätsdogmatismus vor Augen zu führen. Er erscheint weit weniger theoretisch als praktisch gegründet, nämlich in dem spezifisch neuzeitlich-europäischen Triebe nach m e c h a n i s t i s c h e r Herrwerdung und Beeinflussung der Dinge und Menschen und in der spezifisch neuzeitlich-europäischen Respektlosigkeit vor der Autonomie und Eigenwesenheit des Fremden. Der europäische Wirkungs-Kausalitätsbegriff ist der des Verursachens als eines von außen her Stoßens; der Orientalische ist der, durch Verhalten des Einen ein entsprechendes anderes, spontan aus dem Eigenwesen des Anderen kommendes Verhalten zu veranlassen. Freilich soll damit nicht zu jenen Pfalbürgern gesprochen worden sein, für die die Perspektive des „modernen Menschen" identisch ist mit der „einzig vernünftigen Denkweise" und die dem andersgearteten Denken von sie an Zahl und Kulturalter weit überragenden Völkern nur die Arroganz lebensfrischen und geschäftstüchtigen Barbarentums entgegenzusetzen gewohnt sind.

Zur Sache selbst: „Zauberei" muß man es nennen, wenn ein bestimmtes seelisches Verhalten ein bestimmtes nichtseelisches Geschehen „auslöst". Diese „Zauberei" ist Faktum. Denn nur materialistische Denkweise, die ein Seelisches als totogenere vom körperlichen Verschiedenes nicht anerkennt, kann, ohne solche „Zauberei" zuzugeben, erklären, daß ich, wenn ich es will, meine Hand bewegen kann.

Prinzipiell und a priori „widersinniger" im gewöhnlichen Verstande ist aber selbst die Ansicht nicht, daß man durch seinen Willen Tische heben und Berge versetzen kann! Denn die Verschiedenheit des Tisches und Berges von meinem Körper ist nicht so heterogen wie die zwischen Seele und Körper! Noch weniger widersinnig ist es aber, daß ein bestimmtes seelisches Verhalten ein anderes seelisches Verhalten auslösen kann: direkt und nicht durch Vermittelung einer hypostasierten „seelischen Kraft" oder mittels eines seelischen Maschinengetriebes.

Was ich aber an seelischem Tun in mir konstatieren kann, das ist nur dieses seelische Tun als spezifische Haltung der Anstrengung oder des Sich-mühens, u. zw. verschiedenen Grades. Und genauer läßt diese Haltung sich umschreiben als ein Sich-zurückziehen des Ich, als ein Sich-zusammennehmen, Zusammenschrumpfen, Sich-zusammenziehen, Sich-verdichten, als ein Vergrößern der inneren Distanz zu allem und jedem und insbesondere gerade zu dem, auf das ich in dieser Haltung gerichtet bin. In Anlehnung an frühere Analysen über Form und Materie in „Wesen und Wert" kann gesagt werden: In der Haltung des „Tuns" gewinnt das Ich seine reine, strenge Form zurück, indem es sich aus seiner Materialisierung — dem Aufgehen in Fremdem — zurückzieht, „in Form kommt", *reines Ich*, nämlich *Aktus der Allunterschiedenheit* wird, reine Aktivität wird konzentrierte Aktivität. Und dies alles mit einer bestimmten Gerichtetheit auf den Gegenstand des Tuns.

Dieser Haltung reinster Aktivität steht als Gegensatz gegenüber die Haltung völligen Sich-gehen-lassens: das Zerfließen, Aufgehen in der „Materie" des Ich, das gleichsam Dick-, Breit-, Schwer- und Trägewerden des Ich qua Materie: Die Haltung reiner Passivität. Zwischen diesen Gegensätzen liegen die *Grade* seelischen Tuns als Abwandlungen der Haltung seelischer Anstrengung und Bemühung. Das passive Ich ist festgelegt an die Materie, in der es sich realisiert. Das aktive entwindet sich ihr und ermöglicht die Annahme neuer Realisierung, d. i. neuer Materie einer anderen seelischen Haltung!

Doch mit solchen Ausführungen haben wir das Gebiet phänomenologischer Betrachtungen längst überschritten und stecken schon tief in der Metaphysik des Seelenlebens — wenn auch auf Grund phänomenologischer Feststellungen die vice versa gerade durch solche metaphysische Ausblicke nur an Blickschärfe und gewinnreicher Einstellung gewinnen sollen.

FÜNFTES KAPITEL

Das Leben (der Entwickelungsdrang) der Seele.

§ 1. Drang und Leben.

Wenn wir die seelische Realität betrachten, so müssen wir konstatieren, daß die einzelnen seelischen Akte des Ich miteinander in unmittelbarem Kontakte stehen. Trotz der Verschiedenheit einander unvermittelt ablösender Akte folgen sie einander nicht zäsurenhaft diskontinuierlich, sondern fließen gleichsam auseinander hervor.

Dieser kontinuierliche Fluß des Seelischen ist selbst weder identisch mit dem Ichwesen, noch mit seinen Haltungen oder Akten. Er ist nicht Ich und auch nicht Intentionalität, sondern ist der Modus seelischer Realexistenz, ist das L e b e n der Seele.

Man hat in der Eigentümlichkeit, die wir jetzt im Auge haben, das Wesen des so rätselhaften Wesens Z e i t entdecken zu dürfen geglaubt, hat Seele und Zeit geradezu identifiziert, wobei man zugleich auch das Leben mit Seelenleben identifizierte. (Als ob es nicht auch ein Leben des seelenlosen — pflanzenhaften — Leibes gäbe, und auch ein Leben der Musik, und schließlich sogar auch ein Leben des Unzeitlichen, z. B. der Gedanken !.)

Ausführliche Analysen polemischer und positiv feststellender Art insbesondere in meinem Buche „Wesen und Wert" sowie in meiner „Biologie" entheben mich hier der Aufgabe weitschweifiger Argumentationen.

Im übrigen können wir feststellen, sobald wir uns von den metaphysischen Konstruktionen — insbes. *Kants und Bergsons* — emanzipieren, daß der kontinuierliche Fluß des seelischen Lebens nicht identisch ist mit einem zeitlichen Fließen, weder mit zeitlicher Dauer noch mit zeitlicher Spannung. Wir können feststellen, daß das Selenleben i n ebenderselben objektiven Zeit verläuft, in der auch Bewegung und Dauer von toten Körpern statt hat. Die Zeit und zeitliche Dauer ist ein plus und Außerhalb des Seelenlebens selbst. Das Seelenleben an sich selbst aber ist *ein absolut unzeitliches Quale,* ist eine in sich positiv bestimmte Spannung qualitativer Art : es ist Drang.

Ich meine damit Folgendes : Wir können bei Beobachtung jedes sich wirklich darlebenden einzelnen seelischen Aktes feststellen, daß er sich nicht als etwas in sich Abgerundetes, Beruhigtes, Geschlossenes gibt. Sondern als ein unruhig über sich Hinausweisendes, als ein sich selbst Transzendierendes, als Spannung zu

etwas außer ihm selbst. Aber nicht gibt sich diese Transzendenz, Spannung etc. als ein dem konkreten seelischen Akt gleichsam von außen her Hinzugekommenes, als blosse Form und Tatsächlichkeit, unterschieden von der qualitativen Bestimmtheit seines Wesens. Nicht gibt sich die seelische Transzendenz, die seelische Spannung und Kontinuität gleichsam als Eigenschaft eines Mediums, in dem die einzelnen seelischen Bestimmtheiten schwämmen und — eben nur kraft des Weiterströmens dieses Mediums — alle mitsammen und einer zum andern fortgetrieben würden.

Sondern: Kraft der ihnen immanenten Qualität transzendieren die seelischen Einzelgehalte einander und spannen sie sich zueinander. Und dieses Transzendieren und Spannen ist selbst ein positives, qualitatives Etwas, ist der stets differenzierte Drang: aus diesem eben gehabten seelischen Akte zu jenem bestimmten anderen zu kommen.

Das absolut unformale Wesen dieses Dranges dokumentiert sich am schlagendsten durch seine durchaus ungenerelle, auch noch jede subtilste Spezifizierung überschreitende individuelle Note. Jeder seelische Drang ist tingiert mit der Note letzter Ichintimität. Der seelische Drang ist immer individuell, so wie jedes Seelenleben ein individuelles Seelenleben ist. Zwei verschiedene Iche können wohl dieselben seelischen Akte erleben. Sie können unter anderem auch dasselbe wollen und erstreben. Sie können auch nach diesem gleichen Akte jenen ebenfalls gleichen erleben wollen. Aber sie erleben niemals gleich die intime Art wie es von diesem Akte zu jenem fortdrängt, sie erleben stets verschieden die innere Spannung ihrer Akte zueinander: kurz sie l e b e n seelisch verschieden.

Ins Bereich des Generellen fiele noch der verschiedene Rhythmus der seelischen Abfolge, etwa die verschiedene Rapidität und Langsamkeit, gleitende und abrupte Abfolge, Leichtigkeit und Wucht und dergl. Nur dies könnten Exponenten eines medialen Fließens sein. Aber um solches handelt es sich eben nicht. Sondern darum, daß für zwei Iche a priori derselbe Akt niemals dasselbe Erlebnis ist, niemals dieselbe Bedeutung hat. Und daß — eben deshalb — die Spannung und Verwandschaft zweier gleicher aufeinanderfolgender Akte — von zwei Ichen erlebt — niemals dieselbe ist. Grob gesagt: Es mag der seelische Werdegang zweier Menschen in der Abfolge durchaus gleicher Akte vor sich gehen — es sind doch zwei verschiedene individuelle Werdegänge. Und was von außen her betrachtet als seelischer individueller Werde g a n g sich darstellt, eben das wird von jedem Menschen als individueller Werde d r a n g erlebt: Ein seelischer Akt folgt nicht bloß auf den anderen, sondern aus jedem Akte spannt sich kraft dessen immanenter Qualität ein Drang auf den folgenden wiederum kraft dessen immanenter Qualität.

Freilich ist die individuelle Einzigkeit jedes Werdedranges nur sekundär, nämlich Folge davon, daß ein seiner Bestimmtheit nach identischer Akt von verschiedenen Ichen erlebt wird. Aber

erst, indem wir das Ich als lebendiges betrachten, befinden wir uns in der Sphäre des r e a l e n Seelischen, in der allein den bisher nur ihrem generellen Wesen nach betrachteten seelischen Akten die individualistische Note zuwächst: als Folge ihrer Durchdringung vom Ichwesen qua R e a l i s i e r u n g an diesem.

Solange wir nur vom *Wesen* des Ich und vom *Wesen* der verschiedenen seelischen Qualitäten nämlich von Akten als solchen sprachen, konnten wir noch absehen von der *Realität* des Seelischen. Vom seelischen L e b e n aber kann nur gesprochen werden auf Grund der Voraussetzung, daß das Wesen Ich sich in den an sich generellen seelischen Wesensbestimmtheiten realisiert. *Nur* das reale Ich „lebt".

Wir geben jetzt also ohne jegliche Begründung bloß die *Anwendung* früherer ausführlicher Darstellungen. Sie ist damit gegeben, daß das Ichwesen ein qualitatives Ineinander aller ihm qua Standpunkt a priori möglichen (d. i. für es verwirklichbaren) Seelenhaltungen ist.

Das Ich oder das seelische Subjekt ist Individualwesen. Das besagt — nach den Ausführungen im Kapitel über das seelische Subjekt — eine absolute Allbezogenheit und Allunterscheidung. Und dies involviert ein absolut einziges, absolut eindeutiges, unwiederholbares Sich-verhalten zu allem und jedem.

Das Ich ist, was es ist, nämlich Individualität, sofern es — Leibnizisch ausgedrückt — von einem absolut einzigen „Standpunkt" aus den gesammten Kosmos „spiegelt". Sein Wesen ist Welt-„Projektion". Sich so und nicht anders zu einem bestimmten Weltinhalte zu verhalten, ist ihm durch sein immanentes Wesen notwendig vorgeschrieben.

Aber dieses absolute Allverhalten bildet das immanente („ideelle" !) *Wesen* des Ich, sofern es von einem „Standpunkte" aus selbst schon die gesammte Welt *ist:* als Mikrokosmos.

Nun *lebt* aber das Ich nur, sofern es sich in und an einzelnen Inhalten dieser Welt r e a l i s i e r t. Es lebt nicht als Wesen sondern als r e a l e s Wesen, als leiblich realisiertes Ich und als qua leiblichem Interessenaspekt zu bestimmtem seelischem Verhalten determiniert. Und es lebt seine seelische Realität, sofern es sich jeweils in einer minimalen Auswahl der ihm a priori möglichen seelischen Verhaltungsweisen realisiert. Das seelisch lebendige Ich ist ideelles, d. i. ihm als reinem Wesen eigentümliches *All*verhalten p l u s reales, d. i. ihm als in einem *kleinen Weltausschnitt* realisiertem Wesen zufallendes seelisches Verhalten jetzt und da zu diesem, dann und dort zu jenem, solches Verhalten zu diesem, anderes Verhalten zu jenem. Kurz: Das qua Realisierung lebendige Ich ist ideell stets mehr als real und real stets weniger als ideell. In seinem realen Verhalten zu diesem oder jenem jetzt und hier erlebt es in der Form des Außereinander das, was es kraft seines ideellen Wesens in der Form des Ineinander schon ist. Das reallebendige Ich ist potentiell stets mehr als aktuell. Diese *Differenz*

zwischen seelischer Aktualität und Potentialität ist selbst eine positiv seelische Bestimmtheit, eine spezifisch seelische Qualität: Sie ist „qualitative Spannung", ist Drang (analog der qualitativen Spannung des leiblichen Lebens im „Triebe"). In jedem realen seelischen Einzelerleben spannt sich das Ich zum „Ausleben" seiner wesensmäßigen Totalität: Es drängt aus der nur fragmentarischen Realisierung seines Wesens nach dessen Gesammtentfaltung.

Jede gegebene Situation, in der das Ich sich jeweils tatsächlich findet, bedingt die Aktualisierung eben nur jenes Sichverhaltens, das nur ihr entspricht. Es besteht aber auch ein wesensmäßiges Verhältnis sowohl der einander ablösenden Situationen zu einander, als auch der ihnen korrelativen Verhaltungsweisen des Ich zu einander. Das Ich verhält sich nicht bloß zu den einzelnen Weltinhalten, sondern es verhält sich auch zu seinem eigenen Verhalten in absolut eindeutiger Weise. Und auch diese Verhaltungsweisen gehören als Einzelmoment mit zum „qualitativen Ineinander" des Allverhaltens des Individualwesens. Ich meine: Die „logische Stelle", der „kosmische Standpunkt" des Ich schreibt ihm nicht bloß seine ihm allein möglichen Verhaltungsweisen zur Welt vor, sondern auch deren notwendige Reihenfolge. Denn auch diese Reihenfolge, wie diese Verhaltungsweisen selbst sind ja mit ein Bestand des gesammten Weltinhalts, zu dem das Individualwesen a priori ein absolut eindeutiges Verhältnis hat. Das Ich verhält sich z. B. nicht bloß vom Standpunkt der Interessiertheit eines bestimmten Leibes aus zur Welt, sondern auch vom Standpunkt der Vitalinteressiertheit eines sich in bestimmter Reihenfolge entwickelnden und bestimmten Schicksalen unterworfenen Leibes. Und es besteht eine wesensnotwendige apriorische Zugeordnetheit bestimmter seelischer Verhaltungsweisen zueinander.

Das Ich ist also auch schon seinem Wesen nach, d. i. potentiell nicht bloß das Ineinander aller ihm möglichen Allverhaltungsweisen in wahllosem Durcheinander, sondern in streng geregelter Abfolge. Diese bestimmte Abfolge ist selbst mit eine Weise der Allverhaltung, da auch die bestimmte Abfolge und Zugeordnetheit der einzelnen Weltinhalte zueinander mit Inhaltsmomente sind, zu denen ein eindeutiges korrelatives Verhalten dem Ich als Individualwesen vorgeschrieben ist.

So bestimmt sich also die jeweilige qualitative Spannung des potentiellen Ich zum aktuell in einzelnen Seelenhaltungen realisierten Ich als Drang nicht nach sofortiger Allentfaltung des totalen Ichwesen, sondern nach dessen Allentfaltung in bestimmter Abfolge. Das Ich hat nicht den Drang, in einem gegebenen Moment realiter in der Form des Außereinander all das *zugleich* zu sein, was es als Wesen in der Form des Ineinander ist. Das Ich entfaltet sein potentielles Wesen, zu dem auch die bestimmte Abfolge und Zugeordnetheit der einzelnen Verhaltungsweisen gehört, nur dann adäquat, wenn es in gegebenen Momenten stets nur einen ganz bestimmten Bestand seiner potentiellen Totalität realisiert.

Die qualitative Spannung, das seelische Leben des Ich, ist also der Drang nach allmählicher und in bestimmter Ordnung sich vollziehender Entfaltung oder Aktualisierung seines potentiellen Gesammtwesens. Es ist der Drang, auf das einer bestimmten gegebenen Situation entsprechende bestimmte Verhalten zu diesem ein anderes bestimmtes Verhalten zur folgenden Situation folgen zu lassen. Keine Situation bleibt sich gleich, sobald sie ein bestimmtes seelisches Verhalten ausgelöst hat. Denn zumindest der eine Beziehungspunkt der Situation — das Ich — hat sich durch dieses Verhalten geändert.

Das eigentümliche Wesen des Dranges als Modus des Seelenlebens offenbart sich am einfachsten bei seiner Gegenüberstellung zu den Akten des Wollens und Strebens. Diese sind Haltungen des Ich zu etwas. Sie beziehen sich intentional auf das Erstrebte oder Gewollte. Man verlangt, sehnt sich nach etwas, erstrebt, will etwas.

Dieser Intentionalität von Wollen und Streben steht die T r a n s z e n d e n z im Drange gegenüber, nämlich der vermittelde Ü b e r g a n g von meinem jeweiligen Sein und Sosein zu jenem Sein und Sosein, auf das hier mein Drang geht. Das, wohin ich dränge, erlebe ich schon mir irgendwie „gegeben", in mir angelegt als meine potentielle Existenz, als meine eigentliche, aber nur noch unverwirklichte seelische Existenz. Es ist nicht ein Fremdes außer mir, es ist kein Gegenstand, es ist auch nicht ein im strengsten Sinne Nichtseiendes.

Der seelische Drang ist das, womit Wollen und Streben verwechselt werden, wenn behauptet wird, daß i m Wollen und Streben selbst schon eine Annäherung an das Erstrebte und Gewollte stattfindet. Zwischen Wollen und Streben einerseits und deren Erfüllung andererseits besteht eine absolute Kluft, die durch Wollen und Streben a l l e i n nicht um ein Mindestes verringert wird (sondern nur durch ein ihnen sich anschließendes Tun oder durch ein ihnen paralleles Geschehen). Im Drange aber selbst vollzieht sich erlebnismäßig die *Kontinuität* seelischen Lebens, vollzieht sich *das Hervorgehen* der jeweiligen seelischen Verfassung aus der anderen, vollzieht sich die *Entfaltung* des seelischen Ineinanders zu dessen Außereinander in aktu.

Der Drang ist nicht etwa Grund und Movens der seelischen Entfaltung sondern er ist sie selbst. Denn: Leben oder Entfalten des Potentiellen zum Aktuellen ist nicht etwa ein zeitliches Aufeinander. Vielmehr gehört Zeitlichkeit mit zu den Wesensmomenten bestimmter Lebewesen schon v o r ihrer Entfaltung: nämlich als Keimen, Kindheit, Jugend, Reife und deren Vermittlungen, durchaus koordiniert den übrigen spezifischen Lebewesensmerkmalen. Erst die qualitative Spannung zwischen Aktuellem und Potentiellem ist Leben. Sie ist nicht Ursache der Entfaltung des Potentiellen zum Aktuellen, sondern ist — sie selbst.

Spreche ich von einem „Sich-vollziehen" der seelischen Entfaltung, von einem „Sich-vollziehen" des „Hervorgehens" einer

seelischen Verfassung aus der andern, so meine ich keinen zeitlichen Vorgang. Sondern gebrauche diese Ausdrücke im selben Sinne, in den man etwa bei einer geschwungenen Linie oder bei einer Säule von Entfaltung, Hervorwachsen, Anwachsen, Sich-verjüngen, Anschwellen etc. spricht. Womit nämlich keine Vorgänge, sondern gleichzeitig gegebene Spannungsqualitäten gemeint werden. Und dies ist streng wörtlich und nicht „bildlich" oder „übertragen" oder als „Einfühlung" zu verstehen.

Also: Lebend spannt sich das Ich von seiner jeweiligen aktuellen Haltung zu allen übrigen, ihm selbst potentiell eingepflanzten. Es ist also schon potentiell das, worauf es sich jeweils im Drange hinausspannt. In der „Erfüllung" des Dranges aktualisiert sich also nur ein schon — wenn auch nur potentiell — Seiendes. In dieser Erfüllung schreitet das Seelenleben innerhalb seiner Eigenimmanenz weiter, transcendiert nur die jeweilige Aktualisierung, intendiert nicht ein Jenseits des Aktes.

§ 2. Charakter („Grundwille") und Kreisläufigkeit (das „Wohlan, noch einmal"!) des Seelenlebens.

Man sprach oft von einem Grundwillen des Menschen und nannte ihn seinen Charakter. Man spricht auch davon, daß der Grundwille des Menschen darauf ziele, etwas ganz Bestimmtes zu werden, nämlich etwas, was er im Grunde genommen eigentlich schon wäre. („Werde, was Du bist.") Und man nennt die strenge Innehaltung dieses Zieles „Treue zu sich selbst", „Charakterfestigkeit". Und das Abschwenken von diesem vorgezeichneten Ziele, das Abirren und Erlahmen in der Verfolgung dieses bestimmten Zieles nennt man „Treulosigkeit" und „Charakterschwäche". Im Zusammenhange mit solchen Gedankengängen sprach man auch von einem individuellen Gesetz (Nietzsche, Simmel).

Soweit solche Gedankengänge ethische Problemlösungen geben wollen, sind sie sicher schief und zum größten Teil in der Irre. Denn es widerspricht der Grundüberzeugung jeder Moral, den Menschen als moralisches Wesen in die Ordnung natürlicher Lebewesen einzureihen und moralische Güte zu koordinieren mit „Gut gewachsen", „Gesund", „gut und gedeihlich entwickelt".

Die Sache wird erst diskutabel, sobald man dieses natürliche individuelle Wachstum speziell beim Menschen wesentlich abhängig macht von einem durch geistige Einsicht und moralische Imperative motivierten freien und selbsttätigen Sichselbstbestimmen (Pfänder).

Mit ethischen Problemen beschäftigen wir uns aber hier nicht. Es interessiert uns bloß, daß von moralischem Charakter und Grundwillen nur dann gesprochen werden kann, wenn das Gebiet des natürlichen Seelenlebens überschritten wird. Erst als Geisteswesen beginnt die moralische Existenz des Menschen.

Wenn nun aber auch schon vor und unabhängig von der Geistig-

keit des Ich von einem Grundwillen und Charakter und individuellem Gesetz die Rede ist und zwar mit augenscheinlichem Rechte, dann haben wir zu untersuchen, welchen amoralischen Sinn solche Rede haben kann. Daß sie einen solchen hat, geht schon daraus hervor, daß der höchste Grad moralischer Güte sich weit häufiger an seelisch zerbrochenen, seelisch verwachsenen, seelisch ungesunden, seelisch in die Irre gegangenen, sich selbst verloren habenden und sich seelisch aufgegeben habenden Ichen realisiert als an den wohlgeratenen, gutgewachsenen. Höchste moralische Vollendung folgt oft unmittelbar tiefstem seelischem Verfall. Der harmonisch in ruhiger Stetigkeit sich vollendenden Seele steht gegenüber die durch Inferni und Katastrophen hindurchgegangene moralische Läuterung. Also: Als *moralisches* Wachstum kann das innerhalb autochthoner Eigengesetzlichkeit verlaufende Wachstum der Seele *nicht* angesprochen werden. Es irrtümlich als solches anzusehen und zu fordern ist vielleicht *das Grundwesen griechisch-heidnischer Moral.* Von der natürlichen „Wohlgeratenheit" der Seele die Selbstvollendung des geistigen Ich zu *sondern* und diese *auf Kosten* jener zu fordern, ist das Grundwesen der *jüdisch-christlichen Moral.* Was ist nun der seelische „Grundwille" oder „Charakter", das individuelle Gesetz, wenn dabei von Moral abgesehen, diese vielmehr von jenen sogar unterschieden werden muß?

Es ist das nach seiner Ausprägung in realen Akten drängende Ichwesen, es ist dieses Drängen selbst, ist die qualitative Spannung, ist das aktuelle Leben der Seele. Es wird zu Unrecht Wille genannt (s. Oben!). Denn Wille ist eine spezifische Haltung zu seinem Gegenstande — sei es auch zum eigenen Tun. Das, was „Grundwille" genannt wird, geht aber nicht nur nicht auch auf alle übrigen Haltungen außer dem Tun. Sondern es geht auf sie, wie gezeigt wurde, in transzendierender und nicht in intentionaler Weise. Es „spannt sich" zu ihnen.

Fälschlich denkt man sich auch das seelische Ich durch seine jeweiligen realen Akte hindurch auf ein Endziel gerichtet: als wäre das gesammte seelische Leben bloß Weg und Mittel schließlich und endlich nur ein ganz Bestimmter zu werden.

Aber: Der seelische Drang ist immer am Ende und Anfang zugleich! Denn aus jedem realen Akt spannt sich das Ich zu allen übrigen potentiellen.

Das bedarf einer Erläuterung. Denn es scheint doch widersinnig, daß der Drang auch auf die schon real gewesenen Akte gehen sollte. Und doch ist es so.

Erinnern wir uns daran, daß auch die Ordnung der Aufeinanderfolge der Akte (und damit auch die Aufeinanderfolge seelischer Kindheit, Jugend und Reife als Generalnenner bestimmter Aktgruppen) mit zum Bestande jener potentiellen Ineinander von Momenten gehört, die das elementare Wesen der Ichindividualität bilden. Insofern ist es schon richtig, daß der Drang stets nur nach vorwärts geht. Aber achten wir gut auf die Tatsache, daß dieser

Drang wirklich auch nur bis zur *Reife* vorwärts geht, *nicht* aber zum Alter (sofern darunter nicht auch ein spezifisches Reifestadium verstanden wird, sondern pures Negativum: Erlahmen, Verfall). Mißachten wir nicht als belangloses Indizium die Tatsache, daß dem fortschreitenden Älterwerden parallel geht ein sich ständig steigernder Hang zur Rückwendung zur, ja eine Sehnsucht nach der eigenen Vergangenheit (der der Jugend fehlt!) und zum Bremsen allzu rascher Weiterentwickelung. (Ein sehr reales Erlebnis, das mit dessen bloß intellektuellen Deutungen, wie Angst vor dem Tode, Scham und Ärger über Nachlassen der Fähigkeiten und Kräfte etc. nicht verwechselt werden darf.) Unterschätzen wir als weiteres Indizium nicht die mit dem eigenen Reiferwerden zunehmende Sympathie mit Kindheit und Jugend (der eigenen und fremden), eine Wurzel des seelischen „Fortpflanzungstriebes" und des pädagogischen Triebes. Der Hinweis auf diese Indizien nur zur Einstellung auf das, was wir nun sagen wollen:

Alle Seelenhaltungen, die schon ihre Realisierungen durch uns erfahren haben, deren Realisierung also nicht mehr bevorsteht, sondern vergangen ist — sie sind mit ihrer Aktualisierung aus dem Bestande potentieller Momente unseres *Ichwesens* nicht ausgeschieden, sondern verbleiben im Zustand der Potentialität. Und demgemäß geht der Drang nicht bloß auf das, was wir *noch nicht* geworden sind, sondern er geht auch auf das, was wir *nicht mehr* sind.

Kurz: Auch das seelische Leben ist kreisläufig, verläuft in sich selbst zurück: Das Ich bleibt keimhaft auch das, was es aktuell schon gewesen ist. Es hat in sich die Tendenz zu stetiger *Wiederholung* seiner vollständigen Ausprägung, Auslebung. Es bejaht nicht seine Zukunft allein, sondern auch seine Vergangenheit, es bejaht seine Totalität. Es lebt aus seiner Individualwesenheit herauslebend einen Drang, eine Spannung, deren Gesammtindex am besten mit Nietzsches Worten ausgedrückt werden kann: „Wohlan, noch einmal!" Je tiefer die Selbsterkenntnis dringt, desto eindringlicher offenbart sich ihr dieser dionysische Überschwang im Leben des seelischen Ichsubjekts oder Individualwesens. Unter Charakter des seelischen Ich (zum Unterschiede vom moralischen Charakter!), unter seiner Festigkeit und Treue zu sich selbst, ist also nicht zu verstehen eine gewisse Trägheit und Konstanz von sich das ganze Leben lang gleich bleibenden Strebungs- und Willenszielen. Und auch nicht, daß das ganze Leben lang dem Ich gewisse Eigenschaften unveränderlich anhaften. Vielmehr ist darunter zu verstehen der seelische Lebensmodus selbst, sofern er bei aller Verschiedenheit der jeweiligen aktuellen Verhaltungen zur Welt (d. i. der „Haltungen" oder „Akte") und bei aller daraus resultierenden Verschiedenheit der jeweiligen seelischen Spannungsqualitäten oder Lebensmomente sich gleichbleibt in dem Einen: In nie erlahmender Weise determiniert zu sein vom „ganzen Ich". Vom ganzen Ich näm-

lich, sofern das Ich, t r o t z der jeweils schon erfahrenen teilweisen Auslebung und Ausprägung d. i. Aktualisierung oder Realisierung seines potentiellen Wesens, bleibt was es ist: Ungeteilte Einheit des Ineinanders aller seiner Momente, der schon aktualisierten nicht weniger als der noch nicht aktualisierten. Das Ich ist sich treu, ist fest geblieben, sofern es sich nicht an seine schon gelebten Akte veräußerlicht, sofern es sich nicht in ihnen aus sich heraus und „zur Ruhe gesetzt" hat. Gerade das Gegenteil also einer Verfestigung und Erstarrung des Ich. Das Ich wahrt seinen Charakter, seine Treue und Konstanz, sofern es sich aus der Totalität seines Wesens — („ein ganzer Mensch", „ein ganzer Mann") — zu seinen jeweiligen Aktualitäten spannt. Und nur insofern i s t es nicht nur, sondern l e b t es a l s Individualität und lebt spontan.

Das Ich ist seinem Wesen nach — potentiell — konstante Gegenwart auch seiner schon realisierten Vergangenheit und seiner realisierbaren Zukunft. Was es aber an Momenten seines reinen Wesens schon wirklich gelebt hat, d. h. realisiert hat, das kann es im Weiterleben zum starren Substrat der späterhin realisierten Momente werden lassen: indem es sich nicht ganz aus seiner Vergangenheit wieder loslöst und zu sich zurückzieht, zurücknimmt, sondern an ihr haften, in ihr stecken bleibt. Dann lebt es wohl auch jetzt noch aus einem qualitativ mit dem Ichwesen Identischen heraus. Denn die realisierten Akte sind ja in der Form des Außereinander dasselbe, was das Ichlebewesen in der Form eines elementaren Ineinander. Aber das Ich ist nicht mehr frei von seiner Vergangenheit, es kreist nicht mehr frei in sich selbst zurück zu den schon gelebten Akten als p o t e n t i e l l e n und damit mit Spannung zu neuer Aktualisierung geladenen. Es ist trotz qualitativer Identität nur ein Fragment seiner selbst. Die Spannung zwischen realem Akt und potentiellem Wesen ist geringer, der seelische Drang ist schwächer, das seelische Leben ist lahmer spannungsärmer. Das Ich lebt nicht mehr frei aus der Gegenwart seines puren Wesens heraus, sondern determiniert von, festgelegt an die M a t e r i e seiner selbst: an seine Vergangenheit. Es wird schwer und dumpf, spröde, unelastisch: Die Periode jugendlichen „Sturmes und Dranges", jenes Stadium, in dem die Masse noch potenzieller Wesensmomente — die Zukunft — die Masse der schon aktualisierten — der Vergangehiet — überwog, die weicht der Periode konservativer und traditionsstarrer „Bürgerlichkeit", der Periode der Kompromisse und Untreuen zu sich selbst im Interesse behaglichen Festhaltens am schon Gewordenen und Erworbenen, am Zwange der „Gegebenheiten". Immer noch wird, entwickelt sich, lebt das Ich. Aber es lebt seine Entwickelung nicht mehr in spannungsreicher Unruhe, lebt sie nicht mehr in sich gleichbleibender Spannung seines Dranges, nicht mit der Verve und Durchschlagskraft des Unbedingten. Sondern matt und gleichsam gelassen, und behaglich. Es lebt nicht eigentlich, sondern läßt sich leben. Es verliert seinen „C h a r a k t e r", d. i. die Schärfe, d. i. Härte,

den Ernst innerer Spannung. Es wird charakterlos, d. i. verwaschen, verschwommen, spannungsarm, sich leben lassend. „Untreu", „unfest" ist das seelische Ich geworden, indem es nachgelassen hat, unbefangen, ungefangen von ihm selbst transzendenten starren Gegebenheiten, frei nur in sich selbst zu kreisen, Schwerpunkt seines seelischen Lebens nur das sich nirgends festlegende — das „unbestechliche" — Ich selbst, Quellpunkt absoluter Spontanietät.

Will man uns richtig verstehen in dieser Deskription rein seelischen, also noch gänzlich amoralischen Charakters, dann muß man sich in allererster Linie an das erinnern, was man vor Augen hat, wenn man etwa von „Charakterköpfen" spricht. Da sieht man scharfgeprägte Gesichter, deren Härte und Festigkeit das Gegenteil dessen zum Ausdruck bringen, was man gemeiniglich unter Charakter versteht: Nicht daß disziplinierte Konstanz und Einerleiheit und Starrheit des Erlebens (oder gar „Grundsätze") sie geprägt hätten; sondern daß spannungsreichste Abenteuer, Not und Ernst die Seele zutiefst aufgewühlt und sie in äußerster Dynamik und Wandlung gehalten haben; derart, daß nur nackteste, allerökonomischeste Zweckmäßigkeiten eines gleichsam eisern harten Gerüstes nötig wurden, sie zu dämmen und zu tragen. Charakterphysiognomien sind nicht Niederschlag der Starrheit, sondern Niederschlag äußerster Dynamik. Und gerade deren Gegenteil — die unscharfen weichen Gesichter — künden spannungsarme Statik, künden starre Unveränderlichkeit. Ihre Labilität ist Armut an sie hin- und herreißenden Gegensätzen, ist keine Labilität in sich, sondern nach außen: Das in sich kraft- und spannungslose Starre setzt äußerem Angriff den geringsten Widerstand entgegen.

So offenbart sich uns also in der Kreisläufigkeit des Lebens, in dem In-sich-zurück-leben des Ich (im Gegensatze zum blossen einseitigen Sich-aus-leben), in seinem freien Kreisen in sich selbst zurück und damit eo ipso im Kreisen um sich selbst als Schwerpunkt und Quellpunkt aktuellen Lebens, in der qualitativen Spannung des jeweiligen realen Aktes zu solchem frei in sich kreisenden Ich offenbart sich uns der Charakter, die Treue oder Festigkeit des Ich, resp. seines Dranges oder „Grundwillens".

§ 3. Metaphysischer Exkurs über Wiedergeburt. („Ring der Wiederkunft.")

Hier ist eine metaphysische Bemerkung am Platze: Da das Ich trotz seines Lebens voll und ganz das bleibt, was es ist: Potenz, Keim aller Akte, auch der schon gelebten, liegt der Gedanke an die Möglichkeit eines mehrmaligen Reallebens dieses keimhaften Wesens nahe. Analog nämlich der tatsächlichen zählbaren Wiederholung realen Lebens *genereller* Lebewesen. So wie das eine identische Lebewesen „Eiche" sich in allen realen Einzelbäumen des

Genus Eiche zahllos wiederholt, d. i. sein potentielles Wesen zahllos realiter aktualisiert (S. „Wesen und Wert" und „Biologie"), so könnte man den Gedanken wagen, daß auch das Individualwesen, ein bestimmtes Ich, da es a l s Lebewesen trotz seiner aktuellen Realisierung im Lebenslaufe eines Menschen seine Keimhaftigkeit beibehält, seine aktuelle Realisierung wiederholen könnte.

Dieser Gedanke ist aber absurd, solange man an ein reales Wiederleben in dieser einheitlich und eindeutig in sich geschlossenen Welt denkt. Es ist absurd, sich zu denken, daß ein Ich dessen Wesen ja die Individualität ist, also ein seinem Wesen nach Einziges und Einmaliges, mehrfach sich realisieren können sollte. Eine Wiedergeburt von Ichen in dieser Welt widerspricht dem Wesen individualer Einzigkeit.

Aber es ist nicht widersinnig, nicht logisch in sich widerspruchsvoll — wenn auch gewagt — zu sagen: Wie denn, wenn „diese Welt", zu der in absolut eindeutiger Weise allbezogen und allunterschieden zu sein das Wesen jeder Individualität ausmacht, wie denn wenn „diese Welt" mit ihrem homogenen Raume und mit ihrer einen homogenen Zeit selbst nur eine der unendlichen realen Wiederholungen, Wiederlebungen des Wesens „Welt" als eines Lebewesens wäre?

Ist es Zufall, daß NIETZSCHE zugleich mit der Intuition „Wohlan, noch einmal!" des individuellen Lebens den Gedanken verband: vom „hochzeitlichen Ring der Ringe, dem ewigen Ring der Wiederkunft"?

Nun man kann allerhand denken und ahnen. Aber ist es sinnvoll? Gibt es sachliche Anhaltspunkte für solche These?

Hier, außerhalb des metaphysischen Zusammenhangs, in dem solches Problem seine Stelle hat, kann nur erklärt werden, daß widersinnig der Gedanke nur dann wäre, wenn die Ewigkeit, „in" der diese Wiederkehr des Gleichen sich begeben soll, aufgefaßt würde als Summierung aller endlichen Weltzeiten. Und wenn analog ein „unendlicher Raum" als ewig existierender Existenzort dieser wiederkehrenden Welt bestehend gedacht werden sollte. Kurz: Wenn Raum und Zeit als etwas Außerweltliches gelten könnten, bestehend also auch ohne eine „in" ihnen reale Welt. Widersinnig wäre dann der Gedanke vom „Ring der ewigen Wiederkehr" deshalb, weil alles reale Weltsein und Weltgeschehen durchaus eindeutig auf bestimmten Raum- und Zeitpunkt hin orientiert ist. Und so verschieden auch alle realen Gegenstände von ihrem Raum und ihrer Zeit sind, so wenig auch Raum und Zeit etwa bloß Ordnungsbestimmtheiten der in Raum und Zeit existierenden Gegenstände sind, so sehr vielmehr Raum und Zeit unabhängig sind von den sie erfüllenden Realitäten: Gleichwohl ist jede Realität der Welt einer einmaligen einzigen raumzeitlichen Haecceitas derart eindeutig zugeordnet — zumal eine in Zeit und Raum dauernd sich bewegende und verändernd entwickelnde Realität — daß man von einer Wiederkehr „derselben Welt"

nicht sprechen kann, ohne eine Wiederkehr desselben einen homogenen Raumes und derselben homogenen Zeit, „in" der „die Welt" real ist und ihre Geschichte hat. Kurz: Raum und Zeit, so verschieden auch von den sie erfüllenden realen einzelnen Weltdingen, gehören dennoch mit zur „Welt", deren Wiederkehr man sinnvoll postulieren könnte [1]).

Oder ist es etwa sinnvoll, sich objektive Existenz leeren Raumes und leerer Zeit ohne mitexistierende „Welt" zu denken? Ich meine: Raum und Zeit, die nicht selbst schon zu einer bestimmten sie erfüllenden Welt gehörten? Denken wir im Begriffe „Welt" etwa das den leeren Raum und die leere Zeit erfüllende dingliche Reale unter Abstraktion von Raum und Zeit? Denken wir nicht vielmehr leeren Raum und leere Zeit als wesentlich und bestimmt den sie erfüllenden realen Weltdingen *zugeordnet*, gewissermaßen als deren notwendiges „*Gefäß*", als deren *notwendiges* Medium?

Andererseits scheint ja aber Unendlichkeit im Wesen von Raum und Zeit zu liegen. Raum und Zeit, die irgendwo und irgendwann *nicht* wären, das ist ein Ungedanke.

Freilich ist er das und eine Tautologie außerdem! Und doch ist diese Tautologie allein die Wurzel der Behauptung, Raum und Zeit seien unendlich und ewig! Im Wesen von Raum und Zeit aber liegt bloß, daß sie sich soweit erstrecken, soweit „die Welt" reicht und reichen kann. Ewigkeit und Unendlichkeit als blosse endlose Summierung endlicher Zeiten und Räume — die sogen. „schlechte Unendlichkeit" Hegels — setzen aber eo ipso die objektive Wirklichkeit dieser einzelnen Endlichkeiten, aus denen sie sich zusammensetzen voraus. Jene ist nichts ohne diese. Die endliche Zeit und der endliche Raum aber ist wesentlich bezogen auf sie erfüllenden Realgegenstände und Realvorgänge. Wenngleich diese Beziehung keine Wirkungsbeziehung ist, so ist sie doch etwas, besteht objektiv. Ich kann mir keine reale Sache außerhalb des einen homogenen Raumes ihren Standort habend und außerhalb der einen homogenen Zeit dauernd denken. Aber ebensowenig kann ich mir einen Ort des Raums und einen Moment der Zeit denken, der qua derselben Homogenität nicht in absolut eindeutiger Zuordnung zu *jedem* beliebigen Ding hier und jetzt oder dann und dort stünde.

Was wäre das absolute Nichts der Welt? Es wäre nur die Nichtexistenz der Realisierung von Wesen oder Bestimmtheiten, nicht aber das a priori widersinnige Nichtsein der Wesen oder Bestimmtheiten als solcher. Auch Raum und Zeit als differente Bestimmtheiten existieren absolut unabhängig von aller Realisierung. Und ihre Wesensexistenz ist ebensowenig in Zeit und Raum wie die der anderen Bestimmtheiten als ideeller.

---

[1]). Womit auch Nietzsches Gedanke von einer krummen, kreisläufig in sich zurück mündenden *Zeit* sich von selbst erledigt.

Realität aber gibt es nur qua „Konkretisierung", qua gegenseitiger Durchdringung der Wesen, qua Materialisierung. (S. „Wesen und Wert"). Also auch Raum und Zeit haben reale Existenz nur, sofern sie „zusammen da sind" mit allen übrigen Realisierung erfahrenden Bestimmtheiten. Außerhalb und ohne dieses allumfassende (also auch Raum und Zeit mitumfassende) „Zusammensein" der Wesen, ohne deren „*Konkretheit*" (wörtlich von concrescere: Zusammengewachsenheit!) gibt es keine reale Welt. Es gibt allenfalls nur das Wesen „Welt" als qualitatives elementares Ineinander all der Wesensmomente, in denen sich ein Lebewesen „Welt" in der Form realen Außereinanders aktuell verwirklichen könnte.

Damit sind wir beim Entscheidenden: Hat es einen Sinn das Wesen „Welt" d. i. die oberste Einheitsform aller einzelnen Weltinhalte, die selbst nicht Summe der einzelnen Weltdinge, sondern so verschieden von diesen ist, wie das Wesen Dreieck von den drei Winkeln und Seiten, die es konstituieren — hat es also einen Sinn dieses elementare Wesen „*Welt*" *als* Lebewesen zu denken, wobei, laut dem Gesagten, auch Raum und Zeit nur einzelne Momente seiner sind, neben und mit allen anderen, nur *dann* wäre es allerdings sogar sehr sinnvoll, einen „Ring der ewigen Wiederkunft" zu postulieren.

Und in jeder dieser sich wiederholendne *realen* Welten die zum *Wesen* „Welt" sich so verhielten wie die realen Exemplare einer Pflanze oder Tiergattung zu dem Gattungslebewesen — in jeder dieser Welten wäre auch die Möglichkeit gegeben für die Wiederkehr einmaligen Lebens eines Individualwesens, eines Ich. Denn die Allbezogenheit und Allunterschiedenheit der Individualität, ihre Einzigkeit und Einmaligkeit betrifft eben nur diese Welttotalität in derem einmaligen homogenen Zeitablauf.

Wer sich dem Rhythmus des gesammten Weltseins und Weltgeschehens nicht verschließt — wer in astronomischen und geschichtlichen Gegebenheiten die „Musik der Welt" zu vernehmen fähig ist, eine „Musik", die auf immer kleineren Sätzen, Themen und Takteinheiten sich aufbaut, bis herab ins Detail des Alltags und der Straße, des organischen Lebens und des physikalischen Gesetzes im anscheinend zufälligsten und verlorensten Einzelnen — wer Rhythmus sieht selbst im Schicksal der Kulturen und der Einzelmenschen — wem das Grandiose und Befreiende solchen Weltbildes kein Einwand ist gegen dessen Möglichkeit und Wahrheit (da er utilitaristische Nüchternheit, Dumpfheit und Beschränktheit nicht mit Vernunft verwechselt!), der wird sagen können, daß der sachlichen Anhaltspunkte mehr als genug sind, Nietzsches Stammeln vom Ring der ewigen Wiederkunft nicht für subjektive Dichtung zu halten, sondern für ahnungsreiche Erkenntnis.

Und was dem Europäischen Denken so ungewohnt dünkt, daß es sich sehr überwinden muß, um es überhaupt ernst zu nehmen:

Millionen von Menschen, die nicht mit allzu praktischen und allzu nüchternen Einstellungen Welt zu sehen und zu denken gewohnt sind — im Orient — finden es selbstverständlich, mit immerwiederkehrenden Weltzeiten zu rechnen, in denen stets aufs Neue dieselbe Weltgeschichte sich erfüllt. Nur Enge des Pfahlbürgertums scheint mir daraus zu sprechen: Die Weltenwickelung, in der wir gerade stehen für die einzige und einmalige in der Ewigkeit aller Ewigkeiten anzusehen, v o r ihr das Nichts, i n ihr die Erfüllung einmaligen letzten Daseinssinns und n a c h ihr das Resultat von Entscheidungen, die in jenem einzigen und einmaligen Weltleben getroffen worden sind. Ein Gott, der nach aller Ewigkeit (!) plötzlich ein einziges Mal sich zur Weltschöpfung herabließe und diesem Augenblick der Weltexistenz in der Unendlichkeit aller Ewigkeit jene Bedeutung zukommen ließe, die Europäisches Denken ihm beimißt — was wäre das für ein Gott! Und was wäre das für eine lächerlich dumme Zufallswelt! Nur krasse Aktivitätslust, der das „Carpe diem" Glaubensbekenntnis ist, kann — aus der Froschperspektive des zur Absolutheit aufgeblasenen Gegenwartsmoments heraus — taub sein gegen den Akzent der Ewigkeit.

Wir werden — im metaphysischen Zusammenhange — solchem Standpunkt entgegensetzen die These einer Welt, die stets von Neuem sich ins Nichts hineinhaut, sich stets von Neuem verwirklicht, darlebt, darjubelt.

SECHSTES KAPITEL

Problem der Gegenstandsgegebenheit für ein blindes Ich (Intentionale Bezogenheit).

Wenn jeder seelische Akt ein Zielen, ein spezifisches Gerichtetsein auf etwas ist und wenn gleichwohl dieses bezielte Etwas dem darauf gerichteten Ich nicht bewußt gegeben ist, dann besteht das Problem: In welchem Sinne „gegeben" der intentionale Gegenstand dem intentionalen Akte ist. Denn irgendwie „gegeben" muß es ihm sein, da dasselbe Ich sich auf verschiedene Gegenstände in verschiedener und doch jeweils bestimmter Weise richtet und da verschiedene Iche (und dasselbe Ich in verschiedener Verfassung) sich jeweils in verschiedener und doch spezifisch bestimmter Weise auf denselben Gegenstand richten. Außer Zweifel besteht eine ganz bestimmte Zuordnung von Gegenstand zu seelischem Akt und seelischem Subjekt. Und ein logischer Widersinn wäre es, von einem auf etwas in spezifischer Weise gerichteten Ich zu sprechen, ohne zugleich vorauszusetzen, daß dieses „etwas, worauf" das Ich spezifisch gerichtet ist, dem Ich irgendwie gegeben ist.

§ 1. Die Geistige Aktdurchdrungenheit.

a) Subjektsdreiheit des Menschen.

Nun scheint eine Lösungsmöglichkeit dieses Problems darin zu liegen, daß das blinde Ich — das Individualwesen — nicht in purster Nacktheit seiner selbst real bestünde sondern durchdrungen, umfaßt, absorbiert vom Geiste. Wir Menschen jedenfalls sind keine blinden Subjekte, sondern unsere Substanzform, unser innerstes, eigentliches Ich ist der unserem Seelen- und Leibesleben eingebannte *Geist*. Wir sind wohl *auch* leibliche Lebewesenssubjekte — homines animales — wir sind wohl auch seelisch lebende Iche — animae humanae —, aber zu allerhöchst und eigentlichst sind wir Geisteswesen, d. i. Bewußtseinssubjekte.

Es wäre ein sehr roher, durchaus abstrakter und jeder konkreten Selbstbeobachtung fremder Einwand, eine logische Widersinnigkeit darin zu finden, daß drei Subjekte ein Subjekt geben sollen und zu meinen, wir behaupteten, daß jeder Mensch eigentlich aus drei Ichen bestünde!

Und nicht etwa erst die Psychopathologie gibt uns — in ihrer Befunden von „Spaltungen" des Ich — die empirischen Grundlagen unserer Behauptungen. Sondern: Es ist das Natürlichste und

Selbstverständlichste in unserem Inneren mehrere Schichten des Subjektseins zu unterscheiden, die rangverschieden sind, miteinander im Kampfe liegen oder im Verhältnis passiver Abhängigkeit und aktiver Determinierung zu einander stehen können, oder entsprechend ihrer Randordnung einander harmonisch zur Einheit eingeordnet. Zu dem absurden Phänomen der Dreiichlichkeit in einem Menschen kommt es gleichwohl aus folgenden Gründen nicht: Normalerweise herrscht jeweils nur ein Subjektwesen von den Dreien. Ist es das „tierische Ich", das „herrscht", dann „schlafen" die höheren. Ist es das seelische Ich — das strebende, wollende liebende etc. — das „herrscht", dann „schläft" das geistige und das tierische ist absorbiert vom seelischen. Herrscht das geistige Ich, dann sind Tier und Individualwesen in ihm absorbiert. („Absorbiert" — das bedeutet: zum Materialbestand der herrschenden Einheitsform degradiert. S. darüber: „Wesen und Wert".)

Herrscht aber kein Subjekt ausschließlich, sondern befinden sie sich in dynamischer Gegensätzlichkeit zueinander, wobei das Übergewicht wechseln kann, dann sind vier Fälle möglich: Das geistige Ich, jenes Subjekt also, das allein unter dieser Ichpluralität ein Bewußtsein erlangen könnte, „schläft", „ist betäubt". Der Kampf zwischen Tier- und Seelenich wird also ohne Zuschauer ausgefochten: Wir haben nur ein „dumpfes Gefühl" innerer Zerrissenheit und Doppeltheit. Oder wir konstatieren erst nachträglich — nachdem wir (eigentlich unser Geist!) wieder zur Besinnung gekommen sind, daß da früher sowas wie eine Doppelheit in uns war.

Der zweite Fall: Der Geist ist wohl wach, ist aber Partei: er ist einseitig nur dem Tiere oder der Seele konsolidiert. Hier wird klar und deutlich eine Doppelheit, eine Gespaltenheit erkannt („zwei Seelen in meiner Brust", „mein besseres Ich" etc.) — aber eben nur eine Zweiheit und keine Dreiheit, weil der Geist mit einem der beiden streitenden Subjekte sich identifiziert.

Der dritte Fall: Das geistige Subjekt ist parteiloser Zuschauer. Aber da es wach ist, weiß es entweder auch von sich, weiß sich klar als das, was es in Wahrheit ist: als eigentliches Ich, als Herr, als eigentliches, *einziges* Subjekt — und die streitenden Subjekte nur als materiale Momente in sich (Dieses „Es" in mir gegen jenes „Es" in mir. Oder „das Tier in mir gegen meine Seele").

Oder — der vierte Fall — das Geistesich, wiewohl selbst nicht Partei, geht derart im Schauen der streitenden Parteien auf, hat sich selbst im bewußten Erleben dieses Kampfes verloren, daß es von sich nicht weiß und nur von den zwei streitenden Parteien. Also auch da wird mir eine Doppelheit der Iche und keine Dreiheit bewußt.

Soviel nur zur prinzipiellen Sicherung unserer These der Subjektsdreiheit im Menschen. (Vergl. auch den Schlußteil meiner „Erkenntnis theoretischer Auseinandersetzung". Phil. Hefte III, 3/4, insbes. S. 168.)

b) Verhältnis von Bewußtsein und Intentionalität.

Man könnte nun behaupten, Gegenstände wären niemals dem seelischen Ichsubjekt, dem an sich blinden Individualwesen gegeben, sondern nur dem Gegenstände erfassenden Geist. Und nur sofern das seelische Ich qua seiner Absorbiertheit oder Materialisiertheit im Geistessubjekt selbst bewußtseinserleuchtet werde, seien ihm Gegenstände gegeben. Denn die Materie werde von der Bestimmtheit der sie absorbierenden Form durchtränkt. Etwa so wie jede Seite eines Dreiecks, sobald sie als Dreiecksseite realisiert ist, nicht bloß Seite ist, sondern eben schon Dreiecksseite. Oder so, wie etwa die Härte eines Steines mehr ist als reine spezifische Härtequalität, nämlich schon Steinhärte, und so wie jede Eigenschaft eines Dinges mehr ist als das, was sie an und für sich ist, nämlich *durchdrungen* von der elementaren Dingquiddität: Die höhere Form teilt den ihre Materie konstituierenden Unterformen von ihrem eigenen Wesen mit; „assimiliert" sie gleichsam: So auch, in analoger Weise, werde das an sich selbst blinde Ichsubjekt selbst geistig, werde sehend, sobald Geist an und in ihm sich realisiere.

Diese Interpretation zerschellt aber an der von uns früher gemachten Feststellung, daß evidenter Weise Bewußtsein etwas ist, was man *nicht mitgeteilt* bekommen, in keinerlei Weise erlangen, nicht einmal *haben* sondern nur dem Wesen nach *sein* kann. Viel eher „würde die umgekehrte Interpretation dem Tatbestande gerecht: Es sei garnicht mehr das nackte seelische Ich, das an sich blinde, welches seelisch lebe und demgemäß intentionale gegenstands bezogene Akte vollziehe. Sondern eben schon der seelisch realisierte Geist, der sehende, der durch die an sich blinden Intentionalakte hindurch Gegenstände gegeben habe. Aber nur der Seele und dem Geiste in realer Einheit seien Gegenstände gegeben, nicht aber dem blinden seelischen Ichsubjekt an sich.

Auch bei solcher Interpretation würde die Heterogenität von Seele und Geist, von intentionalem Akt und Bewußtsein zugegeben. Nicht selbst Bewußtseinsakte wären die intentionalen Akte, sondern nur bewußtseinsdurchdrungen, bewußtseinsdurchströmt. Die intentionalen Akte wären gleichsam die in bestimmter Richtung sich windenden Schläuche, durch die hindurch der Wein des Bewußtseins bis an die Dinge heran strömte, sie umspülte, wirklich an ihnen seiend und sie in sich habend. Zweifellos erfassen wir Gegenstände sehr oft, *indem wir zugleich* intentional auf sie gerichtet sind. Sehr häufig aber auch sind wir intentional auf Gegenstände gerichtet, *ohne* sie bewußtseinsmäßig zu erfassen.

Wichtig aber ist die Feststellung, daß es unrichtig ist, dem Bewußtsein, dem Gegenstände erfaßbar *gegeben*[1]) werden, ein

[1]). Husserl selbst kennt freilich keine Gegenstände-*erfassenden*, sondern nur Gegenstände-*gebenden*" Akte. Nachdem wir uns aber schon oben mit dieser Behauptung auseinandergesetzt haben, müssen wir hier dennoch fragen, ob und in welchem

Primat vor den blinden intentionalen Akten zuzuschreiben. Was Husserl die fundierenden Akte nennt, sind weit eher sehr fundierte! Ich nehme wahr, erschaue — nicht was ist, sondern wozu ich — vorausgehend — schon ein subjektives Verhältnis habe, d. h. wozu ich mich schon seelisch, d. i. in intentionalen Akten in spezifischer Weise verhalte: Auf Grund „seelischer Lage", determiniert also schon durch ein vorgegebenes Verhältnis des individuellen Ich zur Welt, nehme ich wahr, erlange ich Bewußtsein von Gegenständen.

Das will aber durchaus nicht sagen, daß der bewußte Inhalt „subjektiv" wäre, sondern nur, daß mein jeweiliges Erfassen eines bestimmten Gegenstandes und nicht eines anderen Gegenstandes subjektiv determiniert sei: Nicht was ich erschaue, ist subjektiv bedingt, sondern daß ich gerade dies und nicht ein anderes erschaue. Um im Bilde zu bleiben: Der Wein des Bewußtseins strömt dorthin, wohin die Schläuche der Intentionalität münden. Nicht umgekehrt münden die Schläuche dort, wohin eine drängende Kraft des Weines sie hindirigierte. Eben dies letztere wäre aber das entsprechende Bild von der fundierenden Priorität der gegenstandserfassenden Akte vor den auf ihnen sich angeblich aufbauenden blinden, eigentlich intentionalen.

Aber weiter: Nicht allein die Gegenstandserfassung ist schon subjektiv vordeterminiert, sondern auch alle jene Akte, von denen behauptet wird, sie wären in der Gegenstandserfassung fundiert. Wenn ich etwas hasse, etwas verachte, etwas fürchte oder etwas hoffe, über etwas mich freue, etwas erstrebe, dann hat es freilich den Anschein, als wäre dieses „Etwas" identisch mit einem Gegenstande, den ich bewußt erfaßt habe. Aber selbst, wenn dies nun in vollem Umfange einträfe, wäre es falsch, diese Akte in jenem *Akte*, in dem ich dieses Etwas erfaßt, fundiert zu denken. Richtig wäre es, zu sagen, meine Liebe, meine Verachtung etc. seien im Gegenstande des gegenstandserfassenden Aktes fundiert. Die Rede vom fundierenden Akte hat Sinn nur innerhalb einer Theorie, die die Korrelation von Akt und Gegenstand schon insgeheim als Abhängigkeit des Gegenstandes vom Akte deutet (wie dies ja schon in dem Terminus „gegenstands-gebender Akt" zum Ausdruck kommt).

Aber davon abgesehen: Ich hasse, verachte, fürchte etc. etwas garnicht als bloßes Korrelat eines gegenstandserfassenden (in Husserls Sprache: gegenstandsgebenden) Aktes. Sondern ich hasse, verachte, fürchte es schon als ein *mir* Gegebenes. (Ein anderes Ich könnte dasselbe lieben, achten, wohlgemut begrüßen.) Nicht der objektive Gehalt, nicht das Was des erfassenden Aktes fundiert mein Hassen, Verachten, Fürchten; nicht hasse, verachte ich,

---

Sinne zwischen Bewußtsein un Intentionalität ein Verhältnis der Fundierung und Fundiertheit besteht. Denn gleichviel, ob es sich um gegenstandsgebende oder gegenstanderfassende Akte handelt, hat es doch den Anschein, als fundierte das damit Bezeichnete alle anderen Akte. Diesen Anschein gilt es jetzt als falsch aufzuweisen.

fürchte ich jenes etwas als das, was es selbst ist, sondern nur als das, was es mir ist, als das, was es mir bedeutet. Wohlgemerkt: Dies ist nicht so zu verstehen, als unterschöben wir dem Fundierungsverhältnis etwa das Verhältnis seelischer Kausierung oder Motivation und leugneten auf Grund dieser falschen Identifizierung ein Fundierungsverhältnis. Hier ist garnicht die Rede davon, warum jemand ein bestimmtes Etwas hasse, verachte, fürchte. Sondern hier ist die Rede wirklich nur von dem *Gegenstande* seines Hasses, seiner Verachtung und Furcht. Und es wird behauptet, daß von einer Fundierung dieser Akte in gegenstandserfassenden Akten nicht gesprochen werden kann, weil Haß, Verachtung, Furcht etc. garnicht auf Korrelate gegenstandserfassender Akte gehen sondern eben nur und schon auf — Gehaßtes, Verachtetes, Gefürchtetes. Der objektive Gehalt (etwa ein bestimmter Mensch), den ich hasse, verachte, fürchte etc. ist auch nicht ein konstitutiver Kern oder ein konstitutiver Träger des vollen Gegenstandes „von mir Gehaßtes", „von mir Verachtetes", „von mir Gefürchtetes". Sondern er ist dem Korrelat dieser Akte völlig transzendent.

Die folgende Ausführung antizipierend können wir sagen: Nur das Projektionsbild einer subjektiven Perspektive ist der Gegenstand wahrhaft intentionaler Akte, nämlich der seelischen Haltungen. Was Husserl gegenstandsgebende Akte nennt und was wir hier gegenstandserfassende Akte nannten und was in Wahrheit als *Bewußtsein* von Intentionalität zu unterscheiden ist, erfaßt aber die Gegenstände an sich, die transsubjektiven absolut objektiv (wenn auch das Daß und die jeweilige Auswahl der Erfassung intentional determiniert sind). Sowenig das Urbild als Träger oder Kern in seiner perspektivischen Verzerrung konstitutiv mitenthalten ist, sowenig „fundiert" der Gegenstand der „gegenstandserfassenden Akte" (des Bewußtseins) die seelischen Haltungen (die Intentionalität). *Bewußtseinsgegenstand und intentionaler Gegenstand sind heterogen.* Der eine besteht objektiv an sich, der andere nur als subjektiv perspektivisches Abbild *für* das seelische Individualwesen [1]). Die absolute Verschiedenheit des Bewußtseinsgegenstandes vom intentionalen Gegenstand, die Tatsache, daß dieser nicht in jenem fundiert ist, lassen die prinzipielle Möglichkeit zu, daß der intentionale Gegenstand dem ihm korrelaten intentionalen Akte durchaus unabhängig von jedem Bewußthaben oder Erfaßthaben „gegeben" sein kann. So widersinnig es auch vorerst scheint, daß man etwas hassen, verachten, fürchten etc. könne ohne von dem gehaßten, verachteten, gefürchteten Gegenstande ein Bewußtsein zu haben — diese Widersinnigkeit hört auf eine zu sein, wenn man erkannt hat, daß

[1]) Woraus folgr, daß, wie schon früher gezeigt wurde, eine *Coordinierung* der Noemata gegenstandserfassender Akte einerseits und der Noemata sogenannter Gemütsakte andererseits ein konsequent zu absolutem Conscientialismus führender Irrtum ist.

der gehaßte, verachtete, gefürchtete Gegenstand garnicht identisch ist mit einem bewußtseinsmäßig erfaßten objektiven Etwas.

Nun besteht aber freilich eine Beziehung des intentionalen Gegenstandes auf einen bestimmten Bewußtseinsgegenstand. Wir nannten ja selbst den intentionalen Gegenstand ein subjektiv-perspektivisches A b b i l d eines bestimmten objektiv existierenden Gegenstandes. Wird dadurch unsere Behauptung in Frage gestellt? Nicht im Mindesten. Während nach der Theorie, die wir hier bekämpfen, die gegenstandserfassenden („gegenstandsgebenden") Akte, d. i. das Bewußtsein, die Gemütsakte, d. i. die Intentionalität fundieren soll, scheint jetzt der entgegengesetzte Gedankengang plausibler: Die Gemütsakte dirigieren kraft der Beziehung ihrer Gegenstände als subjektiver „Abbilder" zu den objektiven Gegenständen, die nur dem Bewußtsein gegeben sein können — die Gemütsakte also dirigieren das ihnen eingebaute Bewußtsein erst zu den Urbildern hin. Erst hasse ich etwas, ohne im Haße an und für sich selbst den bestimmten Menschen etwa, den ich hasse, gegeben zu haben. Ich habe ihn nur als Gehaßtes d. i. als subjektives Korrelat meines Haßes. Insofern reiche ich noch garnicht an die Objektsgegebenheit dieses Menschen heran, sondern lebe nur in einem auf ein ganz Bestimmtes — eben diesen Menschen — g e r i c h t e t e n Haß. Aber in diesem ganz bestimmt gerichteten Haß spiegelt sich gleichsam — (und damit knüpfen wir an unsere früheren Untersuchungen über das Wesen des Ich an) spiegelt sich der objektive Mensch für ein individuelles Wesen: So — nämlich gehaßter Gegenstand — ist der Mensch nur vom Standpunkt einer — schon vor allem Bewußtsein und substantiell — absolut eindeutig allbezogenen Individualwesenheit in einem bestimmten Moment ihres aktuellen Erlebens. Dieses *Für-ein-Ich-sein ist auch etwas Seiendes.* Und zwischen diesem Seienden und dem an sich seienden Gegenstand, der sich auf jenen Standpunkt hin projiziert, *besteht objektiv eben das Verhältnis jener standpunktlichen Projektion.*

Ein diesem individuellen — an sich blinden — Seelenleben eingebannter Geist kann nun auf Grund dieses objektiven Verhältnisses zwischen Projektion und Projiziertem in der Richtung der blinden Intention weitergehend auf das Projizierte, auf das Urbild, auf den an sich seienden Gegenstand (in unserem Beispiel den bestimmten objektiven Menschen) treffen: Der Geist sieht, wem der blinde Haß gilt.

So stellte sich also heraus, daß die an sich blinden Gemütsakte — die eigentlich intentionalen — das sehende Bewußtsein erst zu jenen Gegenständen hintreiben, die es erfaßt. Vor allem Bewußtsein schon sind uns blind Gegenstände „gegeben" und erst das seelisch gebannte Bewußtsein erfaßt sie. Nicht die Gegenstände erfassenden Akte „fundieren" die Gemütsakte. Sondern umgekehrt: die blinden Akte determinieren unser Bewußtsein, das an sich selbst ein schrankenloses, allumfassendes, alleswissendes, göttliches wäre.

Das Bewußtsein ist der gefesselte Seher, das intentionale Akte erlebende Individualwesen — das seelische Ich — ist sein blinder Treiber.

Ist damit das Verhältnis zwischen Bewußtsein und Intentionalität erschöpfend gekennzeichnet? Bei weitem nicht. Denn mit Recht wird man uns entgegenhalten, daß doch in der Regel ein bewußtseinsmäßig erfaßtes Etwas bestimmte Gemütsakte auslöse. Damit hat man aber schon etwas ganz anderes behauptet als daß die Erfassung eines Etwas bestimmte Gemütsakte fundiere. Jetzt spricht man schon von einer seelischen Kausation, von Motivation.

Aber selbst hier muß man sich hüten, dem erfaßten objektiven Gehalt jene Motivationskraft zuzuschreiben, die man ihm gewöhnlich zubilligt. Denn die Regel ist, daß auch diese Motivation objektiver Gehalte vordeterminiert ist durch ein subjektives Interesse an ihnen. Ausnahme ist es, daß das objektive Eigengewicht der erfaßten Gegenstände unser seelisches Verhalten zu ihnen determiniert. Normal ist es, daß umgekehrt wir uns des Bewußtseins im Interesse unserer Bedürfnisse und Triebe bedienen. Als Ichwesen geht uns die objektive Welt nur soweit an, als wir sie brauchen können, als wir unser seelisches Verhalten und unsere praktischen Vorkehrungen ihr gegenüber auf Grund unseres Wissens von ihr treffen können: im Interesse leibseelischer Selbsterhaltung und Selbstförderung, im Interesse unserer Daseinserhaltung und Machtverstärkung. Um im Bilde zu bleiben: Der blinde Treiber benutzt den gefesselten Seher zum Aufsuchen reicher Futterplätze, zum Ausweichen gefährlicher Gegenden oder doch zur Angabe von Waffen, mit denen man der Gefahren Herr wird.

Die Ausnahme ist, daß der Seher auf dem Blinden reitet, ihn lenkt und trunken und dankbar die Schönheit der Landschaft auf sich wirken läßt, das blinde Tier auf hohe Aussichtspunkte treibt, sei es auch auf wüstes Hochgebirge, fern von Futter und eitelkeitsättigender Bewunderung. Doch damit überschreiten wir das Gebiet der Psychologie, in der das blinde Ichwesen Alleinherr ist: Und sosehr überschreiten wir es, daß er geradezu eine Pervertierung der seelischen Natur bedeutet: eine Opferung des Ich zu Gunsten des allein souveränen Geistes, dessen Reich die Moral ist, die sittliche Güte.

Also: Nicht nur nicht fundiert Bewußtsein die Gemütsakte, sondern man kann nicht einmal sagen, daß das Ich sich zu seinen Gemütsakten durch das Bewußtsein motivieren läßt. Vielmehr versieht es das Bewußtsein mit Scheuklappen und läßt sich durch es nur soweit bestimmen, als sein Eigeninteresse es gestattet und ihm vorschreibt. Also nicht das Bewußtsein motiviert, sondern das subjektive Interesse motiviert normalerweise selbst dann, wenn die Erfassung objektiver Gegenstände eine Bedingung seelischen Verhaltens ist.

Woraus von neuem gefolgert werden kann, daß die bewußt-

seinsmäßige Gegebenheit von Gegenständen für die Intentionalität — d. i. eben für das seelische Verhalten — eine derart sekundäre Rolle spielt, daß der Fall einer intentionalen Bezogenheit zur Welt, die der Begleiterscheinung einer bewußtseinsmäßigen Gegebenheit die Welt *völlig* entbehrt, a priori sehr wohl möglich ist. Doch zuvor noch muß festgestellt werden: Auch sofern dem seelischen Ichsubjekt objektive Gegenstände bewußtseinsmäßig, d. i. erfaßt gegeben und als solche das seelische Verhalten zu bestimmen scheinen, ist der wahre Tatbestand vielmehr dieser: Nicht das seelische Ichsubjekt selbst erfaßt, weiß Gegenstände und läßt durch „sein" Bewußtsein sich zu bestimmtem Verhalten bestimmen. Sondern das seelische Ich, das reine Individualwesen selbst, ist und bleibt ewig blind. Aber der ihm eingebannte, sich an oder in ihm realisierende Geist weiß, erfaßt, sieht, durchfüllt, durchdringt mit seinem Bewußtsein die intentionalen, an sich blinden Akte des blinden Ichsubjekts. Der Geist *„identifiziert"* sich mit dem blinden, seelischen Ichsubjekt — dem Quellpunkt intentionaler Akte — dem er eingebannt ist, und so scheint das Bewußtsein aus diesem seelischen Ich zu kommen, wiewohl es in Wahrheit nur dem Geiste eignet. Das seelische Ich- und Aktsubjekt selbst scheint die Gegenstände zu erfassen, wissend gegeben zu haben, auf die es sich in blinden intentionalen Akten bezieht. Aber in Wahrheit ist es der mit diesem seelischen Ich zur *Real*-identität [1]) verschmolzene Geist, der in und durch die intentionalen Akte hindurch — in ihrer Bahn und Richtung — bis zur Erfassung jener Gegenstände durchschießt, die in den intentionalen Akten an und für sich bloß blind vermeint sind. Das heißt: Zu denen das blinde Ichsubjekt sich in spezifischer Weise *verhält*, ohne sie als transsubjektive Objektivitäten *erfaßt* zu haben.

Wenn wir nun im Folgenden daran gehen, das sonderbare Geheimnis zu untersuchen: Wie einem blinden Ich nichtsdestoweniger etwas „gegeben" sein kann oder: Wie man sich zu etwas verhalten könne, ohne von ihm ein Bewußtsein zu haben, so möchten wir diesen Tatbestand reinlich getrennt wissen von dem eben untersuchten der Geistesdurchdrungenheit des an sich blinden Aktes. Statt von der Gegebenheit von Gegenständen für die realidentische Einheit eines seelisch gebannten *Geistes* sprechen wir im Folgenden von der Gegebenheit für ein auch jeder Geistesdurchdrungenheit bares und daher *absolut bewußtseinsloses, absolut blindes seelisches Ich oder Individualwesen.*

§ 2. Das Problem der Objektgegebenheit für ein blindes Individualwesen.

Wenn Bewußtsein für das Leben der Seele nur ein Epiphänomen ist, wenn das seelische Verhalten durchaus nicht notwendig an ein

[1]). Geist und seelisches Subject schließen eine Wesen-identität von sich aus. Aber sie bilden qua Realisierung des einen im und am anderen nichtsdestoweniger ein einziges *Realseiendes*.

Bewußtsein von jenen Gegenständen geknüpft ist, auf die es intentional gerichtet ist — wie ist dann die durchaus eindeutige Zuordnung bestimmter seelischer Haltungen zur objektiven Gegebenheit bestimmter Gegenstände oder richtiger: bestimmter Situationen möglich? Wie ist sie verständlich? Welchen Sinn hat sie? Ich meine etwa Phänomene wie folgende: Angst, Kleinmut, Feigheit, Fluchtimpuls, Traurigkeit etc., die bestimmte Tiere ergreift, wenn in der Tat die Nähe eines von ihrem Fleische lebenden anderen stärkeren Tieres oder das Nahen lebenschädigender Naturescheinungen wie Sturm, Gewitter, jene Angst etc. objektiv rechtfertigt. Oder Mut, Angriffslust, Kraftgefühle im Falle der objektiven Nähe von Beute. Beim Menschen etwa die unterschiedlichen Arten von Sympathie und Antipathie, die bei instinktsicheren Individuen ein weit unfehlbareres Indizium dessen sind, was die in Frage kommenden Menschen einander sind und sein können als aller Verstand und alles Bewußtsein von den gegenseitigen Qualitäten und Beziehungsmöglichkeiten es geben können.

Normalerweise ist alles seelische Verhalten „egoistisch" bestimmt, steht im Dienste vitaler und seelischer Erhaltung, Förderung und Machterweiterung. Das seelische Verhalten ist teleologisch. Und doch soll es trotz dieser Zweckmäßigkeit nicht bewußtseinsdeterminiert sein. Das bedeutet: Nicht eigentlich W a h r n e h m u n g und W i s s e n um eine bestimmte objektive Situation, die ein bestimmtes seelisches Verhalten und daraus folgendes Tun objektiv rechtfertigte — nämlich als zweckmäßiges Mittel zur Erfüllung egoistischer Interessen — nicht Bewußtsein also determiniert laut Voraussetzung ein bestimmtes seelisches Verhalten.

a) Instinkt.

„Laut Voraussetzung" sagen wir — und meinen damit die im vorigen Paragraphen erwähnte Bedeutungslosigkeit des Bewußtseins für richtiges, zweckmäßiges, seelisches Verhalten. Diese Behauptung erfährt aber eine ganz lapidare Bekräftigung, wenn sich zeigen läßt, daß es Fälle gibt, in denen ein zweckmäßiges, seelisches Verhalten vorliegt, t r o t z d e m daß ein Bewußtsein entsprechender Motive schon deshalb völlig ausgeschlossen ist, weil selbst die Möglichkeit einer sinnvollen Betätigung dieses Bewußtseins völlig fehlt. Wir meinen das Phänomen des Instinkts.

Man spricht von Instinkthandlungen oder von instinktivem Verhalten und versteht darunter ein Tun oder Verhalten das durch seine Zweckmäßigkeit ein Wissen um Zweck und geeignete Mittel zu verraten scheint, zugleich aber durch seine Besonderheit die *Möglichkeit*, ein auf *Erfahrung* gegründetes Wissen zu sein, a priori von sich ausschließt. Beispiele solcher Instinkthandlungen sind das Aufpicken des Eies durch das Huhn, der unbedenkliche Gang der eben aus dem Wasser geschlüpften Ente ins Wasser und die Schwimmbewegungen darin. Der Bau des Nestes. Fast alle Gescheh-

nisse im Ameisen — und Bienenstaat. Die Auswahl zuträglicher Kost und die Vermeidung giftiger. Aber auch die Flucht vor überlegenen Feinden und der Angriff auf gleichstarke oder schwächere Tiere, die sich zur Nahrung eignen. Schon wenn der Hase vor dem Hunde flieht, so kann er das nicht auf Grund blosser Wahrnehmung; denn die Wahrnehmung durch Gesicht, Gehör, Geruch und durch welch immer hypothetisches, uns unbekanntes Sinnesorgan sagte ihm nicht, daß der Hund ihm was antun, sein Tod werden kann. Instinkt im Interesse der Erhaltung der Art bekundet sich im Schutze der Jungen durch die Alten. Instinkt im Interesse der individuellen Selbsterhaltung bekundet sich im Suchen der Zuflucht vor Gefahren bei der Mutter und im „Erkennen" der Gefahr. Der Satz „Gebranntes Kind scheut das Feuer" hat im Tierreiche umso weniger Geltung je gefahrenreicher die naturgegebene Situation einer Tierart ist. Entschiede erst die Erfahrung — es gäbe längst keine Tiere mehr, ja sie hätten schon ihren ersten Repräsentanten kaum überlebt.

Die Frage, die wir stellen müssen, ist die: Hat man ein Recht, den Instinkt ein Wissen, ein Erkennen zu nennen? Man kann es verneinen, indem man die Instinkthandlungen nur für eine besondere Art leibvitaler — „biologischer" — Teleologie erklärt, diese Teleologie aber für Reaktionserscheinungen organischer Substanzen. Die Instinkthandlungen unterschieden sich dann also von physikalischen Geschehnissen nur durch ihre immanente Zweckmäßigkeit. Die Tiere wären, sofern sie Instinkthandlungen vollziehen, nur eine Art zweckmäßig funktionierender Maschinen. Es ist gegenüber dieser Übereinstimmung von sekundären Bedeutung, ob man solche Zweckmäßigkeit — *Darwinistisch* — erst durch Zuchtwahl in früheren Generationen erworben und quasi als Erfahrungserbe des Zufalls, also als sekundär interpretiert, oder ob man — *neovitalistisch* — an der theoretischen Unreduzierbarkeit dieser Teleologie als primären Urphänomens festhält. Falsch ist solche Interpretation des Instinkts in beiderlei Gestalt deshalb, weil sie ihn weder als Eigenphänomen bestehen läßt noch als solches verständlich macht. Statt dessen eliminiert sie ihn vollständig und setzt an seine Stelle die Hypostase entweder einer Finalkraft oder die Hypostase von durch Zuchtwahl scheinfinal gestalteter und in Wahrheit mechanistischer Kräften.

Es ist eine Vergewaltigung der offenbaren Wortbedeutung „Instinkt" und eine Verkennung der damit bedeuteten Sache, den Instinkt irgendwie einer Kraft gleichzusetzen. Wären jene Interpretationen im Rechte, dann müßte man unter Instinkt eine Kraft verstehen, die in der organischen Substanz Sitz, Träger und Ursprung hat, und die gleichsam im Rücken des seelischen Subjekts und über dieses hinweg gewisse zweckmäßige Funktionen des Leibes bewirkt. Instinkt wäre die spezifische Auswirkung einer physiologischen Kraft, wäre die Teilwirkung einer Kraft, die sich

in der organischen Entwickelung des Leibes sowie in seinen spezifischen physiologischen Funktionen auswirkte.

Man versteht aber unter Instinkt etwas ganz anderes. Nämlich einen seelischen Tatbestand, ein konkretes Erlebnis. Und man versteht darunter eo ipso das *Erlebnis eines seelischen Subjekts*. Nämlich ein spezifisches seelisches Tun des seelischen Subjekts, das gewisse sonderbare, erstaunlich zweckmäßige äußere Handlungen des Körpers — eben die Instinkthandlungen — zur Folge hat. Nicht über das Erlebnissubjekt hinweg und hinter seinem Rücken automatisch aus Körperlichem, Physiologischem kommend und wiederum in physiologische Voraussetzungen eines äußeren, körperlichen Tuns mündend. Sondern vom *seelischen Subjekt* bestimmt denkt man sich die Instinkthandlungen. Und gerade dies unterscheidet sie von der Unzahl gleichfalls sehr zweckmäßiger *„unwillkürlicher Bewegungen"*, die wirklich bloß eine Angelegenheit des Körpers sind.

Eben gerade n i c h t unwillkürlich werden die Instinkthandlungen gedacht, sondern willkürlich, als Äußerungen seelischer Spontaneität. Gerade das ist das Erstaunliche, Wunderbare, alle Beobachter Verblüffende, daß man den Eindruck hat: das Tier, das unter dem Zwange des Instinkts handelt, könnte — rein physiologisch — auch anders! Es hätte gar keinen Sinn von der „Sicherheit" und „Unbeirrbarkeit" des Instinkts zu reden, wenn es sich um einen rein physiologischen Naturzwang handelte.

Wir sprechen vom Z w a n g e des Instinkts. Aber wir verstehen darunter ein gleichfalls beobachtbares Phänomen, nämlich einen seelischen Zwang, einen erlebten Zwang. Wir sehen das Tier bei Ausübung seiner Instinkthandlungen gleichsam hypnotisiert, gleichsam magisch gebannt und getrieben — nicht körperlich, sondern von innen her. *Aus seinem seelischen Zentrum kommt sein Tun*, ist spontanes Tun des seelischen Subjekts: Willkür. Und ist dennoch determiniert, ist unfrei, ist Zwang — aber Determiniertheit, Unfreiheit, Zwang nicht von außen her, nicht durch Fremdes, sondern des seelischen Subjekts, dem es entquillt. Das Subjekt ist selbst zwar determiniert durch die Bestimmtheit seines Wesens — aber sein Tun ist dennoch frei, ist Willkür, weil es eben s e i n Tun ist. Wir haben nicht den Eindruck daß das Tun der Instinkthandlung Zwang ist. Sondern, daß das sie vollziehende Tier unter einem Zwange steht, gebannt, bezaubert.

Niemals wäre es zu der hier analysierten Wortbedeutung gekommen, wenn nicht objektiven Phänomene, die damit bezeichnet werden, eben weil sie unleugbar gegeben sind und zwar eindringlich vor Augen liegen, sie gefordert hätten. Die Bedeutungsanalyse ist wie auch sonst immer, eine Analyse der bedeuteten Sache.

Jede Theorie, die Instinkt einer gewisses zweckmäßiges äußeres Tun bewirkenden — primär oder sekundär — vitalen Kraft gleichsetzt, ist aber auch schon deshalb falsch, weil es nicht bloß ein äußeres instinktives Tun gibt, sondern auch ein inneres, seelisches,

das in den Automatismus physiologischer Kräfte einzuspannen von vornherein sinnlos ist. Die Liebe der Tiermutter zu ihren Jungen, die Scheu des Rehes, die Angst des Hasen — sie selbst und nicht erst die aus ihnen entspringenden Handlungen sind zweckmäßig und instinktiv zugleich. Sie selbst — also durchaus seelische Phänomene — s i n d schon Instinkt. Sie sind es insofern als sich in ihnen so etwas wie ein ganz eigenartiges E r k e n n t n i s v e r m ö g e n ausprägt. Und damit berühren wir ein zweifellos dem Worte „Instinkt" gleichfalls immanentes Bedeutungsmoment. Man spricht nicht bloß Instinkt*handlungen*, sondern man spricht auch von einem „Instinkt für", „Instinkt zu" — und meint damit ein erkenntnisartiges Verhalten zu bestimmten Gegenständen. Und schließlich prägt sich diese Auffassung, Instinkt wäre ein ganz einzigartiges Erkenntnisvermögen in Redewendungen aus wie „instinktiv spüren" oder „instinktiv wissen" oder „aus Instinkt wissen" und dergl.

Damit scheint aber die am Anfang dieser Untersuchung gestellte Frage : Ist Instinkt ein Wissen, eine Erkenntnis ? positiv beantwortet. Ist sie es wirklich ?

Sie ist es ganz bestimmt nicht in dem Sinne, der auf den ersten Blick der einzig mögliche zu sein scheint. Nämlich nicht in dem, daß Instinkt eine spezifische Weise des Bewußtseins sei. Der Beweis läßt sich direkt und indirekt führen.

Indirekt : Gesetzt, Instinkt wäre eine Erkenntnisart des Bewußtseins : Die Konsequenzen wären mehr als grotesk. Sie wären so unsinnig, daß nur eine exzessive Romantik oder eine bodenlose Menschenverachtung sich mit ihnen befreunden könnte. Wie es auch in der Tat der Fall ist.

Das Tier überragt den Menschen an Instinkt maßlos. Und unter den Tieren selbst ist der Instinkt umso höher entwickelt und beherrscht die Lebensweise der Tiere umso ausschließlicher, je tiefer auf der Stufenleiter tierischer Lebewesen sie stehen. Wobei der Grad der Annäherung an den homo sapiens als Maßstab dieser Stufenleiter gilt.

Nun übertreffen die Leistungen des Instinkts, was unfehlbare Treffsicherheit, praktische Zweckdienlichkeit, „Lebensklugheit" und oft sogar auch Kompliziertheit betrifft, bei weitem die Leistungen normaler menschlicher Intelligenz.

Wenn Instinkt Bewußtsein ist, dann müssen solche Leistungen als durch erkennendes Bewußtsein motiviert, also als Intelligenzleistungen angesehen werden.

Aus alledem folgt : Die Tiere sind umso intelligenter, je tiefer sie auf der Stufenleiter tierischer Lebewesen stehen. Und der Mensch — das instinktärmste Tier, ist das intelligenzloseste, dümmste Tier.

Ich bin mir sehr wohl bewußt, daß manche — diese Konklusion bejahend — darin nur einen sehr willkommenen Beweis für die Eitelkeit des egozentrischen Menschen sehen werden.

Wer aber sind diese „Manche" ? Einesteils sind es die Dilettanten auf dem Gebiete (eigentlich außerhalb) der Philosophie, die mangels Blickes für die tatsächlichen Wunder dieser Welt, die Welt stets erst mystifizieren müssen, um sich an dem armseligen Plunder hineingeheimnißter Raritäten zu erbauen. Wie großartig, vor einem wimmelnden Ameisenhaufen zu stehen und in jeder Ameise einen Weisen zu sehen, der alle menschliche Intelligenz in die Tasche steckt, und in der Gesammtheit dieser kleinen Lebewesen die Verkörperung eines alle menschliche Gesellschaftsform und Kulturleistung überragenden Wunders !

Die anderen sind nicht Romantiker, es sind die Skeptiker und, wie gesagt, Menschenverächter. In dieser Weise hat M o n t a i g n e (in seiner „Rettung des Raymond de Sebonde") die letzten Konsequenzen der Gleichsetzung von Instinkt mit Bewußtsein gezogen : Nichts wissen wir, dümmer sind wir als die Tiere — das ist das Resultat. Aber mehr noch : Deutlich genug und mutig für seine Zeit spricht er es aus, daß er an eine spezifisch menschliche Würde und Vorzugsstellung vor den Tieren gar nicht glaubt — es sei denn die Religion, die — zufällig die seine ist, g e b i e t e ihm — gegen eigene Einsicht ! — daran zu glauben. Versteht man jetzt, warum ich — scheinbar sehr unsachlich — von dieser Theorie auf ihre Gläubiger rekurriere ? Um zu zeigen, daß sie sich schon durch ihre notwendigen Konsequenzen widerlegt. Freilich würde es uns weit von unserem gegenwärtigen Gegenstande abführen, wenn wir an dieser Stelle die Falschheit dieser Konsequenzen erst eigens nachweisen sollten. Aber ist das nötig ? Liegt es nicht schon vor jeder Beweisführung klar zu Tage, daß solche Konsequenzen evidenten Grundüberzeugungen und nicht etwa subjektiver Voreingenommenheit und beschränkter Eitelkeit ins Gesicht schlagen? Nicht menschliche Eitelkeit, sondern menschliche Würde opponiert gegen solche Degradierung : Die Würde, die wir dem Bewußtsein verdanken, G e i s t und damit göttlich und eben damit m e h r als ein Tier zu sein.

Und noch eine andere Konsequenz : Purer Utilitarismus und Materialismus. Denn was erweist sich denn in jenen vielgepriesenen Wundern der Instinktleistung zu so fabelhafter Vollendung gediehen ? Nichts als die Sicherheit und Präzision, mit der hier der Erhaltung des leiblichen Lebens gedient wird. Sei es des Individuums, sei es der Art, sei es der zahlreiche Individuen umfassenden Familie. (Denn Familie und nicht Staat sind die tierischen Sozietäten.)

Konsequenz : Der Mensch wäre auch deshalb dümmer als die Tiere, weil er — in der geistigen Kultur — auch noch anderen Interessen dient als den — rein animalischen. Alle diese Folgerungen — und selbstverständlich auch der *skeptische* Unglaube an die Macht menschlicher *Vernunft* — erwachsen mit eiserner Konsequenz auf dem Fundament der Identifizierung von Instinkt mit einer spezifischen Art erkennenden Bewußtseins. Sie widerlegen sich durch ihre Unsinnigkeit.

Es gibt aber auch einen *direkten* Beweis gegen diese Identifizierung von Instinkt mit Bewußtsein. Zu allererst käme entsprechend der Eigenart der Instinkt h a n d l u n g e n nur eine schon spezialisierte Art des Bewußtseins sinnvoll in Frage. Und eben gerade diese ist durch die Eigenart der Situation von vornherein ausgeschlossen.

Will man nämlich die Instinkthandlungen durch Bewußtsein motiviert denken, so käme in Frage : G e d ä c h t n i s als Voraussetzung einer fabelhaften Übung, die ihrerseits die ungeheuere Treffsicherheit der Instinkthandlungen begründete. Ferner käme in Frage : D e n k e n in der Form des Überlegens, Folgerns und Planens. Als Voraussetzung nämlich der Zweckhaftigkeit der Instinkthandlung. Und es käme natürlich auch und vor allem in Frage W a h r n e h m u n g in der Weise der Erfahrung als begründender Faktor von Gedächtnis und praktischer Überlegung. Aber gerade das macht ja die Instinkthandlungen zu einem Rätsel, daß sie durch die objektive Situation und Weise ihrer selbst die Möglichkeit zu solchem Bewußtsein ausschließen ! Das Tier handelt instinktiv, bevor es ihm überhaupt möglich gewesen wäre, auch nur eine einzige auf sein Tun bezügliche Erfahrung machen zu können. Damit fehlt ihm die *objektive Möglichkeit* zu Gedächtnis und Übung.

Das Tier handelt zweckmäßig, noch bevor es auch nur ein einziges Mal den Effekt eines bestimmten Tuns erfahren konnte. Somit fehlte ihm auch, selbst wenn es überlegen könnte, die Möglichkeit, zu einem angestrebten Zweck die tauglichen Mittel zu wissen.

Dieser offensichtlichen Schwierigkeit glaubt man Herr werden zu können, indem man Erfahrung, Gedächtnis, Übung aus den Einzelindividuen zurückverlegt in vorangegangene Generationsketten. Der Instinkt gründe allerdings nicht in selbsterworbenem, sondern in ererbtem Wissen. Er sei geradezu ererbtes Wissen. Solche Theorien kommen aber nicht darum herum, das, was sie ererbtes Wissen nennen, einer hypostasierten materiellen organischen Substanz oder Kraft gleichzusetzen. Sie machen aus dem Instinkt einen physiologischen Tatbestand — womit ihre These : Instinkt sei eine spezifische Art des Bewußtseins, schon durch sich selbst erledigt ist. (Allerdings nicht für Kindsköpfe, die das M o n s t r ö s e in der Behauptung Bewußtsein sei *„eigentlich"* eine bestimmte Art Materie oder physiologischer Kraft nicht sehen.)

Zieht man die Situation und Besonderheit der Instinkthandlungen in Betracht — nämlich daß sie jeder Erfahrungsgrundlage notwendig entbehren müssen — so muß man sagen : Hält man dennoch an der These fest, Instinkt sei eine Art Bewußtsein, dann kann man unter dem in Frage kommenden Bewußtsein nur ein *apriorisches* verstehen und kein Erfahrungsbewußtsein. Aber auch diese letzte Möglichkeit erweist sich als widersinnig. Denn der Instinkt ist praktisch und auf Tatsächliches gerichtet. Er geht — seinem immanen-

ten Gehalte nach — gerade auf das, was außerhalb der Sphäre apriorischen Bewußtseins liegt: auf Wirkliches und nicht auf Ideelles, auf Materielles und nicht auf Formales, auf Einzeltatsachen a l s Einzeltatsachen und nicht auf generelle Wesen.

Somit: Es ist aussichtslos die These: Instinkt sei eine Eigenart des Bewußtseins aufrecht zu erhalten. — Andererseits sahen wir, daß der Instinkt kein physiologisches Phänomen ist, sondern ein seelisches. Das Bedeutsame ist nun, daß wir in der Tatsache des Instinkts den Fall eines p u r e n Seelischen real gegeben haben, d. i. einen Fall, bei dem nicht erst durch Analyse das Bewußtsein aus seiner *Verquickung* mit dem Seelischen (als Realphänomen gegeben im bewußtseinserfüllten Seelischen) für denkende Erkenntnis abgeschieden werden muß, kraft Aufzeigung der Heterogenität beider Wesen.

Die Analyse des Instinkts, so negativ sie auch ausgefallen ist, hat uns ferner zu der grundlegenden Erkenntnis verholfen, daß ein — jeder Bewußtseinsfundiertheit und Bewußtseinsmotiviertheit absolut bares — seelisches Verhalten zu Gegenständen nicht nur möglich sondern Tatsache ist. Im Phänomen des Instinkts repräsentiert sich das Wesen des Seelischen in Reinzucht. Insofern fällt seine positive Klärung mit der des Seelischen überhaupt zusammen. Wir werden wissen, was Instinkt ist, wenn wir wissen, was seelische Intentionalität ist. In diesem Zusammenhange mag auch Folgendes angedeutet werden: Es wird sich herausstellen, daß Bewußtsein nicht das Einzige ist, was seelische Subjekte zur Außenwelt in Beziehung setzt. Daß vielmehr auch das pure Seelenleben, so blind es auch ist, eine solche Beziehung repräsentiert. Damit ist aber der Tierpsychologie ein entscheidendes Problem gestellt: Ob es nicht möglich wäre, daß alle anscheinenden Äußerungen tierischen Bewußtseins in Wahrheit nur Äußerungen blinden Seelenlebens wären. Sodaß der Mensch sich als einziges Geisteswesen von allen übrigen tierischen Lebewesen unterschiede. Bestände aber wohlgegründeter Anlaß, diese Frage zu verneinen, dann gewänne größte Wahrscheinlichkeit folgende These: Innerhalb des Tierreichs wären zwei Klassen fundamental zu unterscheiden: Jene nämlich, deren Verhältnis zur Welt a l l e i n auf Instinkt gestellt wäre: die niederen und niedersten animalischen Lebewesen. Sie repräsentierten die Alleinherrschaft der Seele. Die andere Klasse wäre die der höher entwickelten Tiere (vielleicht allein die Klasse der Wirbeltiere), bei denen das Bewußtsein den Instinkt mit stetiger Annäherung an den homo sapiens immer mehr zurückdrängt. Im Kulturmenschen wäre der Bann der Seele vollständig gebrochen. Mehr als eine Anregung zu diesbezüglichen Studien mag und kann diese Bemerkung nicht sein. Denn wiewohl ich mich selbst außerordentlich um Beantwortung dieser Frage bemüht habe, ob alle Indizien für ein Bewußtsein der Tiere nicht doch nur bloß Täuschung seien — so nahe ich auch daran war, diese Frage zu bejahen: Es gibt zu viele Beobachtungen, die eine gegenteilige

Entscheidung nahe legen. Gleichwohl: selbst in den augenscheinlichsten Bewußtseinsäußerungen der Tiere liegt noch eine derartige Dumpfheit, Gefesseltheit, schwere Gedrücktheit durch ein Zwanghaftes, daß auch die innigste Sympathie darüber nicht hinwegkommt, ein durch unüberbrückbaren Abgrund von uns getrenntes Fremdes in den Tieren zu erblicken. Eine wesentliche Erleichterung dieser Entscheidung wäre meiner Meinung nach gegeben, wenn endlich *wirklich zwingend und eindeutig* experimentell festgestellt würde, ob Tiere auf Dinge und deren Eigenschaften als auf Wahrgenommes oder ob sie bloß auf Reize reagieren. Außer Zweifel steht für mich aber, daß die nur durch Instinkt geleiteten Tiere — so vor allem Insekten — keine Spur von Bewußtsein haben.

b) Das Erkenntnisanaloge der Intentionalität.

1) Fensterlose Monade und prästabilierte Harmonie.

Wir sind jetzt endlich so weit, um die Frage: wie ist intentionale Gegenstandsgegebenheit möglich? beantworten zu können.

Eine Gegenstandsgegebenheit im Sinne des Gegebenseins des intendierten Gegenstandes für ein Bewußtsein findet also in sofern nicht statt, als nur die reinen intentionalen Akte allein in Frage kommen.

Aber die intentionalen Akte geben sich als derart sinnvoll, als derart zweckmäßige Reaktionen auf eine Umwelt — sinnvoll, zweckmäßig nämlich im individuellen Lebensinteresse des seelisch lebenden Ich — daß man sie garnicht besser charakterisieren kann als indem man sagt: Das seelische Subjekt verhalte sich so, als ob es von seiner Umwelt wüßte.

Bei Beobachtung des Seelenlebens unterliegt man in der Regel derselben Täuschung wie bei Beobachtung der Instinkthandlungen: man unterschiebt ihm ein motivierendes Wissen, resp. ein fundierendes Gegenstandsbewußtsein. Offenbar gibt die Umwelt dem Ich die Direktiven für sein Verhalten. In welcher Weise ist die Direktive zu erklären? Die kausale (mechanisch-chemisch-physiologische) scheidet aus. Bleibt nur die der Wissensmotivierung.

Aber eben diese Disjunktion ist zu eng. Und damit kommen wir zur eigentlichen Lösung des Problems: Die intentionale Beziehung des seelischen Subjekts, des Ich, zum seelisch erlebten, d. i. intentionalen Gegenstande — sie ist eine Beziehung sui generis, für die wir am besten das Wort *„kosmische Korrespondierung"* prägen dürften. Hätte der Ausdruck „Rapport" nicht die berühmte kompromittierende spiritistische Bedeutung — wir zögen ihn vor.

Man ist bei dieser Relation am raschesten im Bilde, wenn man an *Leibnizens fensterlose* Monade denkt, die sich gleichwohl so zur Welt verhält, *als* sähe sie sie!

In welchem Sinne wir uns auf diese Lehre beziehen, geht aus den Analysen des Ichwesens im dritten Kapitel dieses Buches hervor. Wir müssen das Gegenwärtighaben der Resultate dieser Analysen, ohne sie hier zu wiederholen, voraussetzen. Und eigentlich wurde in jener Analyse schon die Antwort auf die uns hier beschäftigende Frage gegeben. Es kann sich uns hier eigentlich mehr um neue Präzisierungen als um neue Feststellungen handeln.

Das Ich oder Individualwesen ist — so wurde dort gesagt — Mikrokosmos, d. h. es ist standpunktliche Projektion des Makrokosmos. Standpunkt ist der Interessenaspekt des jeweiligen leiblichen Lebewesens, d e s s e n „Seele" das Ich ist. Insofern das Ich *„die Welt"* ist vom Standpunkt dieser tierischen Interessenaspekte, kann man es eine kosmische *Verabsolutierung* dieses Aspektes nennen.

Im Wesen dieses Mikrokosmos-Seins liegt eo ipso die immanente Beziehung zum Makrokosmos. Das Ich ist nicht Mikrokosmos n e b e n dem Makrokosmos. Sondern ganz abgesehen davon, daß es ja selbst zum Makrokosmos gehört (das Ich gehört mit zur objektiven Welt [1]) ist es, was es ist nur im eindeutigen *Verhältnis zur Welt.* Ja es ist geradezu ein Sich-zum-Makrokosmos-*Verhalten.*

Nun ist das Ichwesen a l s Wesen das, was es ist, in ideeller Existenz als rein wesenhafter Gehalt. Das bedeutet: es ist ein standpunktliches Sich-zum-Makrokosmos-Verhalten in unzeitlicher und einfacher (elementarer) Weise. Also: Auch schon ohne und bevor das Ichwesen sich in einem realen leiblichen Lebewesen hier und jetzt r e a l i s i e r t und bevor das standpunktliche Sichverhalten zum Makrokosmos qua zeitlich und räumlich jeweils wechselndem Interessenaspekt eines Lebewesens `T a t s a c h e wird, ist das Ich, was es ist: eben diese standpunktliche Weltprojektion und Weltbezüglichkeit. Das bedeutet: Es ist in der einfachen und unzeitlichen Weise eines elementaren „Ineinander" die Gesammtheit all der vielfachen, jeweiligen Einzelverhaltungsweisen, welche im beseelten reallebendigen, raumzeitlich seinen Standpunkt wechselnden Lebewesen in der Form des „Außereinander" Tatsache werden können: Das Ich ist als *Wesen* das unzeitliche und elementare Ineinander all seiner zeitlichen und vielfachen Welterlebnisse, oder — was dasselbe ist — das elementare Ineinander aller seiner Akte. Nichts anderes besagt die Rede: das Ich „entfalte" in seinem wirklichen Erleben nur sein Wesen. Oder: das Ich werde, indem es lebe, nur das, was es schon ist. Oder: Das Ich aktualisiere in seinem wirklichen Erleben bloß das, was es potentiell schon ist.

Das Ich hat es aber nicht in der Macht, seine Realisierung in dem ihm adäquaten Lebewesen herbei zu führen. Ebensowenig steht es

---

[1]). Das Ich ist Standpunktsprojection des Makrokosmos mit Ausschluß seiner — des Ich — selbst. Der Makrokosmos aber ist teils Makrokos.mos an sich, teils die Totalität aller seiner standpunktlichen Selbstprojectionen in den Mikrokosmen.

in seiner Macht, sein Wesen in der Form des Außereinander einzelner Akte zu aktualisieren. All dies hängt vielmehr von Prozessen ab, die erst *im Zusammenhang der realen Welt* Dasein erlangen. Aber erst als realisiertes Ich ist es in einen Realzusammenhang der Welt hineingestellt, kraft dessen es das aktualisieren oder entfalten kann, was es als reines Wesen schon ist. In den einzelnen, jeweils wirklichen Akten realisiert also das Ich nur außereinander und nacheinander jenes standpunktliche Verhältnis zum Makrokosmos, welches es in der Form eines elementaren Ineinander und unzeitlich, also mit einem Schlage, als reines Wesen ist. Es bezieht sich, verhält sich reallebend nicht zur Welt als Gesammtheit, sondern bald zu diesem, bald zu jenem in ihr, bald so, bald anders. Und dies alles nach Maßgabe der jeweiligen realen Situation des realen Lebewesens, *dessen* Seele es ist, zur Welt. Diese Situation aber ist bestimmt durch die jeweilige raumzeitliche Stelle des realen Lebewesens in dieser Welt, sowie durch den vitalen Interessenaspekt dieses raumzeitlichen Weltausschnitts einerseits und des jeweiligen Entwickelungsstadiums und der Verfassung des leiblichen Lebewesens andererseits. Der physikalisch — physiologische Reaktionskontakt zwischen physikalischem Milieu und leiblichem Körper (worunter auch die sinnesorganischen Reizwirkungen inbegriffen sind) kommt als Determinante für das seelische Ich nur sehr mittelbar zur Geltung, nämlich nur insofern als das *leibliche* Lebewesen als reales qua Leib in solchem — lebenfördernden und -schädigendem — Kontakt steht. Das Ich selbst reagiert nicht auf sie, sondern nur auf Kategorien der sog. „Umwelt", wie Beute!, Gefahr!, Freund!, Feind! etc.

In solchen Kategorien aber drückt sich, wie früher gezeigt wurde, eine objektiv bestehende Relation aus. Zugleich gehört dem Gehalt der „Umwelt" an die *Zugespitztheit* auf jetzt und hier und damit eine Weltperspektive, die in der Unbetontheit und ins-Nichts-Verschwommenheit oder Gestrichenheit aller lebensunwichtigen Welttotalität, eine immanente positive Folie der Betontheit, krassen Aufdringlichkeit des lebenswichtigen Nah-und-Gegenwarts-ausschnitts hat. Insofern läßt sich sagen, daß sich in jeder jeweiligen Umwelt eines leiblich realisierten Ich die *gesammte objektive Welt abschattet*, also in gewissem Sinne da ist. Auch die verschiedenen tierischen Umwelten sind also keine gesetzlosen Willkürlichkeiten, sondern trotz gegenseitigen Widerspruchs objektiv bestimmt. Und sie sind selbst objektiv, sofern sie nämlich als perspektivische Projektion des Kosmos von einem bestimmten Standpunkt aus der objektiven Welt selbst eingeordnet sind. Denn auch dieser bestimmte Standpunkt hat eine bestimmte objektive Stelle im Bereiche kosmischer Gegebenheiten.

Zuletzt vergessen wir die wichtige Feststellung über den Drang oder das aktuelle Leben des seelischen Ich nicht: Daß es nämlich im Verlaufe seiner realen Entwickelung qua Realisierung verschiedener ihm potentieller Akte realiter stets ein anderes wird. So steht

es also im Laufe seiner Entwickelung als anderes auch jeweils in anderer Beziehung zur Welt. Es verhält sich niemals vollkommen gleich zu gleichen Gegenständen.

Auf Grund all dieser Feststellungen läßt sich nun das gesammte wirkliche Seelenleben als ein isoliertes Parallelphänomen zu objektiven Vorkommnissen kennzeichnen, als ein Anderswerden des Ich, bald dies, bald jenes Seelische erlebenden — in bloßer Gemäßheit oder Konformität zu objektiven Geschehnissen, die das Ich wohl tatsächlich angehen, seine entsprechenden Erlebnisse aber nicht wirken, weder als bewußte Motive, noch als unbewußte Ursachen.

Ich meine Folgendes: Man hat in begreiflicher Verkennung eines sehr komplizierten Tatbestandes alles „Subjektiv-sein" fälschlich identifiziert mit einem „nur dem Subjekt bewußt Gegebensein" — im Gegensatz zu einem an sich objektiv Existieren. Genauere Analyse aber lehrt, daß diese Disjunktion zu eng ist. Es gibt auch ein objektives an sich Existieren von puren Standpunktsverhältnissen. Alle Standpunkte haben ihre eindeutig determinierte logische Stelle in einem die Gesammtheit aller Bestimmtheiten umfassenden objektiven Weltzusammenhang (Vergl. hierzu die entsprechenden Ausführungen der Analyse des Ich). Und objektiv ist der Individualwesenheit Ich, deren Wesen absolut eindeutige Allbezogenheit und Allunterschiedenheit ist, zugeordnet „die Welt von einem bestimmten Standpunkt aus" — als wesensnotwendige Korrelation. N. B. nicht als Bewußtseinsgegenstand, sondern als Korrelation eines bestimmten aktualen Verhaltens. Vielmehr: Sich in absolut eindeutiger elementarer Weise zur Welt als Totalität zu verhalten ist das Wesen des Ich. Und sich in absolut eindeutiger Weise jeweils in bestimmten realen Akten zu bestimmten realen Einzelgegenständen der Welt zu verhalten (die ihm durch den Standpunkt des Lebewesens, dessen „Seele" es ist, in ganz besonderer „Nähe" oder „Betontheit" gegeben sind) — ist sein reales Leben.

„Gegeben sein" bedeutet hier aber nicht bewußt haben, erfaßt haben. Sondern es bedeutet einen objektiven Tatbestand. Und auch das „Verhältnis zu Gegenständen" ist kein Bewußtsein. Sondern gleichfalls ein objektiver Tatbestand. Nämlich eben der einer *objektiven Existenz* von Standpunktsverhältnissen oder Subjektivitäten. Sowenig der Magnet vom Eisen weiß und sich bewußt zu ihm verhält, sowenig das Ich von „seinen Gegenständen". Doch das Eisen existiert auch ohne Magnet. Die Gegenstände des Ich existieren aber nur für das Ich und erst auf Grund dieses Verhältnisses an sich, nämlich als objektive Korrelation des Interessenstandpunktes des Ich. Sie existieren nur für diesen Standpunkt — aber dann nicht willkürlich, sondern kraft wesensnotwendiger Zusammenhänge, die zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos bestehen. Standpunktsbedingte Weltprojektion zu sein, liegt im Wesen der Individualität.

Das Korrelat dieser im Ich objektiv substanzialisierten Projektion ist eine „subjektive Welt", die Umwelt des vitaldeterminierten Ich. Das Ich hat sie nicht bewußt, sondern sie existiert ihm unbewußt, objektiv, in Relationsbestimmtheiten zwischen ihm und der Welt. Das schwache, eßbare, ungiftige Tier ist objektiv die mögliche Beute des kräftigeren — und dieses die objektive Gefahr und der Feind von jenem. Das Weibchen ist objektiv Geschlechtsgenosse — Begehrtes — des Männchens derselben Art. Das Tier reagiert nur soweit es hier als rein seelisches Ich zur Diskussion steht — also instinktiv — nicht auf das Bewußtsein von Beute!, Gefahr!, Feind! etc. Es reagiert überhaupt nicht. Sondern *ihm wird anders zu Mute.* Affekte wie etwa Kampf- und Übermächtigungsgier, resp. Angst, Verzagtheit, Schreck, Haß, Fluchtwünsche stellen sich ein. Aber weder löst das *Bewußtsein* von Beute!, Gefahr!, Feind! Affekte aus. Noch bezieht sich das seelische Subjekt in diesen Affekten b e w u ß t auf die Gegenstände Beute, Gefahr, Feind. Sondern: „Fensterlos" in sich selbst verharrend realisiert das Ich diese Akte auf Grund wesensgesetzlicher Zusammenhänge seiner selbst und der Welt. Zwischen Katze und Maus besteht objektiv ein Verhältnis, das aus der Interessenperspektive dieser Tiere gesehen als Beute, Opfer — Gefahr, Feind angesprochen werden muß. (Gesehen nicht von den Tieren selbst, sondern von uns, den einen objektiven Vernunftszusammenhang Überblickenden.) Sofern wir nämlich als objektiven Tatbestand feststellen können, daß Katze und Maus als spezifische leibliche Lebewesen aufeinander in der Weise des Opfer-, Feind-, Beute-, Gefahrseins abgestimmt sind. Der physische Organismus der Katze reagiert auf das Fleisch der Maus als auf seinem Aufbau dienendes: als auf seine Nahrung. Die Sinnesorgane reagieren dementsprechend. Andererseits ist die Maus — objektiv — im Verhältnis zur Katze wehrlos und hat Selbsterhaltungstrieb. Diesem bestehenden Interessenaspekt entspricht wiederum wesensgesetzlich — also einsichtig für uns, den objektiven Tatbestand Überblickende — die Zugeordnetheit der Affekte: Kampf- und Überwaltigungsgier auf der einen, Angst, Verzagtheit, Schreck, Haß, Fluchtwünsche auf der anderen: als nicht durch ein subjektives Bewußtsein der Tiere motiviert, sondern als objektiv vernünftig gefordert. Und als nicht auf das zu Überwaltigende bewußt gerichtete Gier oder auf den Feind bewußt gerichtete Angst. Sondern als die seelische Weise eines objektiven Verhältnisseins. Die Tiere als seelische Subjekte verhalten sich in diesen Affekten zueinander eben in aktueller, seelisch lebendiger Weise. Sie stehen in einem objektiven Verhältnis, i n d e m sie seelische Haltungen aktualisieren. Denn die Verhaltungsglieder dieses Verhältnisses — das Ich und seine Welt — existieren nicht unabhängig voneinander. Sondern das Ich ist ein als Mikrokosmos Sich-zum-Makrokosmos-verhalten. Und „meine Welt" („meine Umwelt") ist der Aspekt des Makrokosmos für

diesen Mikrokosmos. Die seelischen Akte sind die Aktualisierung oder Realisierung dieser Verhältnisbestimmtheiten.

Was wir meinen, wird deutlich, wenn wir das seelische Aktleben vergleichen mit physikalischen und chemischen Prozessen. Auch da bestehen objektive Verhältnisse, Verhältnisse räumlicher und zeitlicher Lage und Distanz. Aber diese Verhältnisse sind nicht identisch mit dem physikalisch-chemischen Verhalten der Körper zueinander, sondern jene setzen diese voraus. Anders im Seelischen. Die objektiven Verhältnisse, soweit sie unabhängig vom seelischen Verhalten existieren, gehören der objektiven Welt des Makrokosmos an. Zum Makrokosmos aber hat das Ich nur unmittelbar ein Verhältnis, nämlich, sofern es als Mikrokosmos selbst eine Projektion des Makrokosmos ist. Das Ich verhält sich nicht zur Welt, wie sie ist, sondern wie sie für das Ich ist. Sie ist aber für das Ich nur, indem es sich schon als ihre standpunktliche Projektion zu ihr verhält. Das Ich steht zur Welt im Verhältnis nur, indem es sich zu ihr aktualiter verhält. Die Welt ist ihm nur in seinem Verhalten zu ihr „gegeben", nämlich nicht bewußt „gegeben". Sondern in der spezifischen Eigenart seines Verhaltens selbst ist sie ihm „gegeben".

Das sich Verhalten des Ich hat seine Determinante nicht außer sich, sondern in sich. Der intentionale Gegenstand — das, wozu das Ich sich verhält — ist dem intentionalen Akt nicht transzendent sondern immanent.

Andererseits entsprechen den intentionalen Akten ganz bestimmte transzendente, objektiv existierende Gegenständlichkeiten. Eben weil das Ich — als Mikrokosmos — das ist, was seinem Verhalten objektiv entspricht: die Projektion der objektiven Welt auf den Interessenstandpunkt des Lebewesens, dessen Seele das Ich ist.

Die „Prästabilierte Harmonie" von Icherleben und Weltgeschehen findet in dieser Tatsache ihre Erklärung. Es ist außerordentlich schwierig, die äußerst verwickelte Sachlage, die wir hier wiederzugeben suchen, faßbar zu machen. Denn es handelt sich um eine Komplikation von Relationen, die wir deshalb nicht so klar und präzis formulieren können, wie wir es möchten, weil die objektive Verwickeltheit der Sachlage von sich aus den anschaulichen Überblick erschwert. Auch wollen wir mit diesen Feststellungen keinen Abschluß, sondern das Fundament und Richtlinien für genauere Einzelanalysen gegeben haben.

Schwierig ist auch die konkrete Verifizierung dieser Deduktionen deshalb, weil uns Menschen selbst ein ausschließliches, bewußtseinsleeres Seelenleben fremd ist. Auch bei der Tierwelt fängt dort für uns das Unbegreifliche an, wo wir ohne Annahme eines Bewußtseins auskommen müssen: Im Bereiche der absoluten Instinktherrschaft. Und doch wollen die eben gemachten Ausführungen nur dies reine, bewußtseinsleere Seelenleben treffen und können also nur an ihm ihre Verifizierung finden.

Wie aber ist es mit unserem menschlichen geistesdurchdrungenen Seelenleben? Und möglicherweise auch der höheren, nicht allein instinkt- sondern auch bewußtseinsbegabten Tiere? Auch hier, wie früher ausgeführt, fundiert weder noch motiviert das Bewußtsein von Gegenständen unser seelisches oder intentionales Verhalten zu ihnen. Sondern umgekehrt determiniert in weitestem Umfange und stärkstem Grade die seelische Intentionalität das Bewußtsein. Wir haben erfassenden Zugang zur Welt durch das Bewußtsein. Aber jeweilige Auswahl und Perspektive des Erfaßten wird determiniert durch unsere seelische Subjektivität.

Gleichwohl: Sofern intentionaler und bewußter Gegenstand sich von sich aus decken, hat es den Anschein als fundiere und motiviere das Gegenstandsbewußtsein die seelische Intentionalität. Aber wäre ich bloß seelisches Ich und nicht auch seeledurchdringender Geist, so würde ich mich seelisch-intentional verhalten, ohne den Gegenstand, auf den ich mich seelisch-intentional blind beziehe (zu dem ich mich in spezifischer Weise „verhalte"), bewußt zu haben. Ich würde in dieser bestimmten objektiven Situation meiner zur Welt mich so verhalten, in jener anderen Situation anders, ganz so, „als ob" ich von dieser Situation wüßte — und dies bloß auf Grund der „prästabilierten Harmonie" — also nicht auf Grund eines aktuellen Bewußtseinsverhältnisses.

Unsere Behauptung: unbewußte Intentionalität determiniere normalerweise unser Bewußtsein und nicht umgekehrt — sie scheint aller Erfahrung zu widersprechen.

2) Absolute Wahrheit des Satzes „Jeder ist seines Schicksals Schmied".

Wenn einer Situation, in der ich mich befinde, mein seelisches Verhalten bloß konform ist und nicht von ihr bewirkt noch durch ein Wissen von ihr motiviert, wenn mein seelisches Verhalten (etwa augenblicklicher Schreck) bloß auf Grund einer Art kosmischen Affinität, auf Grund einer prästabilierten Harmonie meiner Situation (etwa augenblicklicher Todesgefahr) entspricht: wie sind die allernormalsten Fälle zu erklären, wie etwa dieser: Sehe ich nicht, höre ich nicht den die Axt schwingenden Mörder in meinem Rücken — ahnungslos froh und zuversichtlich kann ich sein. Obigen Behauptungen gemäß aber müßte ich trotz Mangels aller Wahrnehmung „instinktiv" erschrecken. Andererseits: eine falsche Nachricht, eine Wahrnehmungstäuschung kann mich zu Tode erschrecken. Also offensichtlich motiviert hier nur mein Bewußtsein meine seelische Haltung. Die objektive Situation, der mein Schreck bloß qua prästabilierter Harmonie entsprechen soll, existiert ja garnicht.

Was nun den ersten Fall betrifft, so könnten wir erwähnen, daß ja nachgewiesenermaßen sehr oft tatsächlich solche instinktive Ahnungen und Gefühle, die einer wirklich bestehenden aber

nicht gewußten Situation entsprechen, bei sogenannten Gefühls- oder Instinktmenschen da sind. Manche Menschen werden plötzlich schwermütig, traurig, furchtsam etc. — trotz Fehlens jeglichen bewußten Motivs, das ihre seelische Haltung rechtfertigte. Nachträglich aber gibt die Erfahrung die Rechtfertigung. Es könnte nun sein, daß auch alle Menschen solche Ahnungen erleben, sie aber übertäuben. Indem sie nämlich, gewohnt, sich nur durch Verstandesgründe bestimmen zu lassen oder wenigstens so zu tun, als täten sie es, — sich gewaltsam zu einem anderen Verhalten zwingen. Das ist ja die Regel, daß man in Fällen solcher Schwermut sich selbst auslacht und sich immerzu vorhält, daß zu derartigem seelischen Verhalten nicht der geringste objektive Grund vorhanden sei: Und sich zur Unbekümmertheit und Lustigkeit zwingt. Aber auch mit solchem Hinweis würden wir ja nur zugeben, daß nicht die Seele das Bewußtsein, sondern daß Bewußtsein die Seele determiniert.

Was nun den zweiten Fall betrifft, so könnten wir darauf hinweisen, daß nicht das Bewußtsein als solches unseren Schreck motiviere, sondern unsere Beteiligtheit, Interessiertheit, kurz unsere Situation zu dem Gegenstande, dem das Bewußtsein gilt. (Einen anderen läßt dieselbe Nachricht und Wahrnehmungstäuschung, ob wahr oder falsch, absolut kalt.) Aber dennoch müßten wir zugeben, daß unser Schreck einer Situation zu jenem uns interessierenden Gegenstande gilt, die nicht in Wahrheit sondern nur „vermeintlich" existiert. Und dieses „nur vermeintlich" schiene ja dabei dasselbe zu bedeuten wie „nur für unser Bewußtsein und nicht an sich".

Unsere Argumentation geht andere Wege: Eingebettet in den objektiven Weltzusammenhang, in die Logik des Geschehens ist auch das, was man *Schicksal* nennt. Und alles Schicksal ist zu innerst „gewollt". Nichts erleben wir aktuell, was nicht durch die Elementarbestimmtheit unseres Ich, durch uns als Individualwesen vorgezeichnet, vorbestimmt (prädestiniert) wäre. Auch das Wissenwollen von diesem und das Nichtwissenwollen von jenem ist solche Prädestination des seelischen Ich. Nicht allein jene große Blindheit, „mit der die Götter schlagen" ist ichgewolltes Schicksal. Sondern auch die vielen kleinen jeweiligen augenblicklichen Blindheiten, die bloß wesensnotwendige Kehrseiten eines Absorbiertwerdens sind des vitaldeterminiert einem kleinsten Milieuausschnitt zugekehrten Bewußtseins. Es gibt eine Blindheit, die nur Scheuklappe des im Beschränktesten umso wacheren Bewußtseins ist. Und der Mensch „will" nicht bloß dieses oder jenes genießen, dieses oder jenes überwältigen, gegen das oder jenes aktiv sich verhalten, abwehrend oder gestaltend. Sondern er „will" zugleich auch an diesem oder jenem leiden, von diesem oder jenem überwältigt werden, passiv sein. Er „will" nicht bloß in und von diesem leben, sondern auch an jenem zu Grunde gehen, von jenem gefährdet oder vernichtet werden. Er „will" nicht bloß Täter sondern auch Spielball sein. Er „will" selbst das unvorherge-

sehene Unheil. „Wollen" immer im Sinne des Lebens- oder Entwickelungsdranges der — in früher gezeigtem Sinne — die Weise der Aktualisierung der potentiellen Ichtotalität ist. Das Ich entwickelt sich an seinem Schicksal — selbst indem es an ihm realiter zu Grunde geht.

In diesem Sinne kann man sagen, der Mensch s p i e l e Ahnungslosigkeit und Getäuschtwerden, um gewisse seelische Haltungen zu aktualisieren, die an solches Spiel geknüpft sind. Aber nicht freie Willkür ist dieses Spiel, sondern eine Notwendigkeit: eben Schicksal. Mangel an Umsicht und Vorsicht, Unachtsamkeit, Leichtgläubigkeit, Vertrauensseligkeit, Unbedachtheit, Leichtsinn — alles Seelenhaltungen und, wenn sie habituell geworden sind, Charaktereigenschaften, die, gleich ihrem Gegenteil, das Schicksal realen Lebens notwendig bestimmen („Jeder ist seines Glückes Schmied"). Sie und ihr Gegenteil erst stellen das Bewußtsein ein, geben ihm Weite oder Enge, geben ihm Scheuklappen gegen dies, freien Blick für jenes, als Mißtrauen zu diesem — Kritik, als Vertrauen zu jenem — Kritiklosigkeit: alles durch subjektives Interesse vorbestimmt.

Und insofern entspricht auch in obigen zwei Fällen den seelischen Haltungen eine gewisse Situation vom Ich zum Gegenstande: die des Ich (zu dessen Wesensbestimmtheit z. B. auch das Überrumpeltwerden-können oder Überrumpeltwerden-wollen gehört!) zu objektiv nahen, lebenswichtigen Gegenständen. Oder die des leichtgläubigen kritiklosen Ich zur einer falschen Nachricht oder Wahrnehmungstäuschung betreffs des ihm Lebenswichtigen.

Der mir drohenden Gefahr als objektivem Gegenstande entspricht bei obigem ersten Falle in mir nicht mein ahnungsloses Nichtwissen, sondern ihr entsprechen positive intentionale Haltungen wie Umsichts- und Vorsichtslosigkeit, Sich in Sicherheit-Wiegen und dergl. Im zweiten Falle ist mein Schreck nicht Wirkung der falschen Nachricht oder Wahrnehmungstäuschung, sondern ist Folge anderer seelischer, an sich blinder Seelenhaltungen wie Kritiklosigkeit, Leichtgläubigkeit und dergl., welche ihrerseits in mir, gemäß meinem Charakter und Ichwesen — das Korrelat der falschen Nachricht oder Wahrnehmungstäuschung betreffs des mir Lebenswichtigen ist.

Dabei ist aber strenge im Auge zu behalten, daß wir hier überall nur von der Regel sprechen, vom Normalen. Der entgegengesetzte Fall, daß auch umgekehrt Bewußtsein seelische Haltungen determinieren könne, wird von uns nicht bestritten. Aber wir behaupten, daß damit schon die Sphäre der Psychologie überschritten und schon die der Ethik betreten werde: Nur im Widerstreit mit der Natur des reinen seelischen Subjekts, nur wenn Geist nicht Sklave der — vitaldeterminierten! — Seele ist, nur wenn der natürliche

Bann des Egoismus durchbrochen ist, wird Seele durch Bewußtsein bestimmt, fundiert und motiviert Bewußtsein die Seele.

Damit hört aber Seele auf substanzielle F o r m zu sein, wird zur Materie der übergeordneten Form oder Bestimmtheit: G e i s t. Der sich seelisch realisierende Geist — *die Person* — aber ist Gegenstand der Ethik, der somit die Beweisführung dieser These überlassen werden muß.

SIEBENTES KAPITEL

Das Gefühl.

§ 1. Gefuhl = unmittelbares (bewusstseinsloses) Sichselbsthaben des Ich.

Bisher galten unsere Untersuchungen nur den seelischen Bestimmtheiten, d. i. dem *Wesen* des Seelischen — nicht seiner Realität und Werthaftigkeit. Selbst als wir von der Realisierung des seelischen Subjekts in seinen Einzelakten und von dem bei dieser Realisierung sich offenbarenden seelischen Lebens- oder Entwickelungsdrang sprachen, galt unser Blick nur dem seelischen Leben als Bestimmtheit und nicht der seelischen Realität als solcher.

Wenn wir jetzt uns dieser zuwenden, so können wir uns sehr kurz fassen, da wir unsere Untersuchungen über Realität überhaupt (in „Wesen und Wert") voraussetzen dürfen. Nicht voraussetzen dürfen wir leider noch hier die Ausführungen über die Realität des *Lebens* im besonderen, die den Gegenstand der noch unveröffentlichten „Biologie" bilden.

Wir sprachen in der Biologie des leiblichen Lebens von „Empfindung" und „Lust" (im prägnanten Sinne der Wollust und des Angenehmen). Diesen beiden entspricht im seelischen Leben „Gefühl" und „Freude". Dort gemachte Feststellungen finden also hier ihre vollkommene Analogie.

Realität kann dem seelischen Ich nur zugesprochen werden, sofern es aktuell lebt, d. i. in einzelnen seelischen Bestimmtheiten als in seiner Materie sich realisiert. Das Ich ist real ist gleichbedeutend mit: das Ich lebt. Und dies ist gleichbedeutend mit: das Ich hat in seinen jeweiligen Akten die Materie seiner Realisierung.

Nun aber ist Leben Explikation eines elementaren implikativen Ineinander. Das Lebewesen ist implizite oder potentiell dasselbe, was es qua Materie explizite und aktuell wird. Materialisiertes (d. i. reales) Ich und reines (irreales) Ichwesen unterscheiden sich nicht durch den washaften Gehalt sondern nur durch die Form des In- und Außereinander. Daraus folgt, daß das Ich in seiner Materie nicht ein ihm Fremdes sondern nur sich selbst „h a t". Wir reservierten in der Biologie diesem Tatbestand die Ausdrücke R e f l e x i o n und S u b j e k t s e i n: Das reale, d. i. lebendige Lebewesen ist im prägnantesten Sinne Subjekt seiner Akte. Es „hat" sie nicht in der toten Weise, wie ein Körperding seine Eigen-

schaften: an sich. Sondern es „hat" sie in der spezifischen Weise des Sich-selbst-habens: in sich.

Dieses unmittelbare Sichselbsthaben des realen Subjekts qua Materie gibt sich beim leiblichen Lebewesen als Empfindung. Es gibt sich beim seelischen Lebewesen — dem Ich oder Individualwesen — als Gefühl. Aus Gründen, die dem Tatbestand der Empfindung durchaus analog sind, wird Gefühl irrtümlich für eine Weise des Bewußtseins angesprochen.

Das unmittelbare Sichselbsthaben des „realen Ich" im Gefühl ist aber kein „Ichzustands bewußtsein" sondern eben nur die ganz spezifische Weise, wie das, an sich selbst blinde, seelische Ich seine Materie und in ihr sich selbst „hat". Dieses unmittelbare Sichselbsthaben kann aber außerdem, daß es ist, auch noch gewußt werden, freilich nicht vom seelischen Ich selbst sondern von dem ihm konsolidierten Geiste. Es kann. Es muß nicht. Niemals fehlt mir dos Gefühl meiner selbst, niemals verliere ich das unmittelbare Haben meiner selbst. Oft aber fehlt mir das Bewußtsein des Gefühls oder Sichselbsthabens. Je intensiver und extensiver ich seelisch lebe, desto ausgesprochener „habe" ich mich gefühlsartig. Desto mehr aber entschwindet mir das Bewußtsein dieses Sichselbsthabens. Es ist eine vulgäre Tatsache, daß höchste Steigerungen des Gefühls (in Affekten) von einem Sichselbstverlieren, Sichselbstvergessen, von sich selbst nicht Wissen begleitet sind. Und vice versa: Steigerung des Ichbewußtseins schwächt und unterbindet das Gefühl: Es hemmt und schwächt zugleich die Bedingung des Gefühls: das seelische Leben. Aus diesem Grunde fordern alle die seelische Individualität (das Ich) bekämpfenden Doktrinen (so insbes. Buddha) ausdrücklich eine Kultivierung des klaren und intensiven Bewußtseins um das Ich. Während gegenteilige Doktrinen (so insbes. Nietzsche — nicht als Philosoph, sondern als „Prophet"! —) Wortführer blindseelischen Trieblebens und Feinde bewußtseinsmäßiger Selbstbesinnung sind.

Dies widerspricht aber diametral der Identifizierung des Gefühls mit Ichbewußtsein, dergemäß — logischerweise — auch Steigerungen des Gefühls Steigerungen des Ichzustandsbewußtseins sein müßten.

§ 2. Selbstbejahung (Freude) im Gefühl.

Man hat unter den Terminus „Gefühl" all das subsummiert, was man jeweils in den psychologischen Theorien sonst nicht unterbringen konnte. Weder unter „Vorstellung" und „Gegenstandsbewußtsein" noch unter „Streben" oder „Wille" ließen sich Phänomene wie etwa die Gesinnungen und Affekte, Stimmungen und Haltungen rubrizieren. Das elementare Wesen der Gesinnungen herausgearbeitet zu haben, ist ein Verdienst der Psychologie Alexander Pfänders. Und was die Affekte betrifft, so

lavierten auch noch die besten Schulpsychologen wie James, Lange und Ribot zwischen physiologischer oder psychologischer Deutung, d. h. eskamotierten zweifellos rein seelische Phänomene aus dem rein Psychologischen heraus und machten sie zu Synthesen von Physiologischem und Psychologischem.

Und seelische Stimmungen und Haltungen im prägnanten Sinne (wie Stolz und Demut) werden kaum noch als elementare und irreduzible Seelenphänomene gesehen, geschweige denn theoretisch gedeutet.

Mit all diesen schon unter sich sehr verschiedenen Bestimmtheiten zusammen hat man dem Terminus „Gefühl" auch noch die Lust und die Unlust subsumiert[1]). Wie grundfalsch, jeder unmittelbaren Evidenz widersprechend diese Deklarierung von Lust — Unlust als seelische Gegebenheit neben anderen, ja überhaupt auch schon als Bestimmtheit neben anderen Bestimmtheiten ist — dies haben wir namentlich in „Wesen und Wert" ausführlich auseinandergesetzt. „Lust" — das *Prinzip* aller Werte — ist kein Was oder Wie neben anderen, es ist kein Rationales, kein Wesen, keine Bestimmtheit, kein Sosein. Sondern „Lust" ist irrationales Daß des Daseins, ist Selbstbejahung in aktu, ist das was- und wesenlose objektive Wertprinzip in der Konkretion an sich wertindifferenter Wesen oder Bestimmtheiten. Unlust ist deren scheinobjektiver Widerspruch. Werte bestehen objektiv dort und als solche, wo und wie sie wirklich adäquat erschaut werden. Und so sicher es außerseelische Werte gibt, so sicher gibt es auch außerseelische Lust. Seelische Lust ist nicht selbst ein Seelisches sondern nur die *in* seelischen Bestimmtheiten sich realisierende Lust, ist Selbstbejahung der seelischen Bestimmtheiten qua Realität, qua Daß ihres Daseins.

Irreduzibel auf und unableitbar aus seelischer Lust ist das Lustvolle der Schönheit (die schlechthin äußerlich oder „körperlich" realisirte Lust), ist Wollust oder Behagen (die im leiblichen Leben realisierte „Lust" im prägnanten Sinne), ist Güte (die in der geistigen Person realisierte Lust). Seelisch realisierte Lust aber ist *Freude*, ist Glücksgefühl. Reservieren wir den Terminus „Gefühl" allein dem Phänomen unmittelbaren Sichselbsthabens des seelischen Subjekts in der Materie

[1]). Es liegt der Behauptung, Gesinnungen und Affecte, Stimmungen und Haltungen seien „Gefühle", die Tatsache zu Grunde, daß diese Art seelischer Phänomene mehr als andere das zu haben scheinen, was man Lust-Unlustbetontheit nennt. Insbesondere die „Stimmungen" scheinen geradezu Vorzugsrealisierungen seelischen Wertseins zu sein (S. „Wesen und Wert" Kap. II. über die uneigentlichen Werte). Also auch diese falsche Rubrizierung setzt schon die Kenntnis des richtigen Sinnes oder Begriffes des Wortes „Gefühl" voraus, unterliegt aber bei Angabe der Gegenstände, die unter diesen Begriff fallen, einer Täuschung Analog nennt man im ästhetischen Gebiete an sich wert indifferente Bestimmtheiten, wie zart, zierlich, rein, süß, heiter, geordnet, regelmäßig etc. Werte, während es in Wahrheit nur Bestimmtheiten sind, an denen sich mit besonderer Eindringlichkeit der einzige ästhetische Wert — die Schönheit — realisiert.

seiner jeweiligen Akte, dann ist zu sagen: Seelische Lust oder Freude („Glücklichkeit") ist die Selbstbejahung, zu der das seelische Subjekt in diesem unmittelbaren Sichselbsthaben qua Materie seiner Akte kommt. Es ist der „Triumpf" der Form Ich oder Individualwesen über die Materie seelischer Erlebnisfülle. Freude ist das Gefühl dieser Erlebnis oder Seelenfülle: Freude ist das Erlebnis des Ja und Amen!-Sagens zu seiner eigenen Wirklichkeit, ist „Ich bin da"!-Jauchzen des Ich. Ein Sich-bejahen, ein Ja und Amen!-Sagen, zu dem das Ich nicht anders kommt und kommen kann, als indem es wirklich lebt, d. i. explizite oder aktuell (in seinen aktuellen Erlebnissen) das wird, was es implizite oder potentiell (als reines Wesen) schon ist. Sich freuen und Sich seelisch lebendig d. i., wirklich seiend fühlen ist ein und dasselbe.

§ 3. Ahnungsvermögen des Gefuhls.

Daß man nichts anderes fühlen kann als immer nur sich selbst (daß also Sich-fühlen ein Pleonasmus ist) zeigten wir schon in „Wesen und Wert" (Kapitel über „Gefühl und Empfindung" und „Zustand und Gegenstand des Erlebens"). Gleicherweise wurde uns da deutlich, daß der *gegenständliche* Sinn des Gefühls der ist, daß uns, den Fühlenden, „so ist, als ob dies oder jenes Bestimmte wäre". Ergänzend muß hier gesagt werden, daß auch solche Gefühle — Ahnungen — stets wesentlich „lust- oder unlustbetont" sind. Es gibt keine wertindifferenten „Ahnungen", sondern nur „trübe" oder „glückliche", „traurige" oder „selige" und dergl. Solche Gefühle oder Ahnungen, die den Anschein eines unklaren Wissens um etwas Ichjenseitiges haben, geben sich bei näherer Untersuchung als ein „Mir ist zu Mute, als ob" dies oder jenes sich ereignete oder ereignen werde. Es ist als ob wir in unserer heiteren oder trüben „Gemütsverfassung" oder „Gefühlsstimmung" die Erfahrung von etwas als jenem Gefühlszustande adäquaten Motivs vorwegnähmen. Oft erleben wir Depressionen, die in augenfälligem Gegensatz zu unserer, vernünftigerweise nur purem Glücksgefühl Raum gebenden Situation stehen. Bis sich nachträglich erweist, daß in jenen Depressionen nur ein heraneilendes Unglück seinen Schatten vor sich her geworfen hat. Es ist mir selbstverständlich nicht unbekannt, daß die Schulpsychologie über solche vulgäre Tatsachen mit Ironie hinwegschreitet: als handle es sich dabei um naive, mystischen Aspekten entgegenkommende Verwechselung von Ursache und Wirkung. In der Depression trotz glücklicher Situation äußere sich begreiflicherweise Überdruß, Langeweile oder dergl., wenn nicht gar psychopathische Störungen zu Grunde liegen. (Spricht man doch in der Psychopathologie von „depressiven Zuständen" als von Krankheitszuständen. Und „depressives Irresein" ist geradezu eine Krankheit.) Das nachträglich wirklich eintretende Unglück (oft bleibt es ja auch aus!) sei, wenn

nicht Zufall, so bestenfalls nur durch die depressive Stimmung selbst verschuldet. Freude sei eben ein stärkender, Leben und Glück befördernder Faktor. Und Traurigsein sei destruktiv (man denke an M u l f o r d !).

Solchen und ähnlichen ebenso oberflächlichen wie naheliegenden Deutungen stelle man aber gegenüber das reichere und unvergleichlich tiefere Wissen aller großen D i c h t e r. Der „Blitz aus heiterem Himmel" (— Gewitterschwüle zumindest ist immer da —) ist ebenso sehr Ausnahme, wie die Plötzlichkeit unerwarteter glücklicher Wendungen das bekannteste Requisit der Kolportage ist. Ich denke dabei selbstverständlich nicht an die dichterische Fähigkeit, Situationen und Wendungen so zu e n t w i c k e l n, daß ihre objektive Notwendigkeit einleuchtet. Sondern nur daran, daß Dichter als geniale Psychologen ein Auge haben für eben das, wovon hier die Rede ist: Die ganz unverständliche, aber unleugbare Tatsache, daß im Menschen sich ahnungsweise, gefühlsweise und allen rationalen Erwägungen zum Trotz das glückliche oder unglückliche Ereignis vorbereitet. Es ist auch zu beachten, daß solche Ahnungen nur bei solchen Menschen konstatiert werden können, die als sogenannte Gefühls- oder Stimmungsmenschen nicht gewöhnt sind, sich die Realitäten ihres Lebens durch intellektuelles Raisonnieren zu betäuben oder wegzudisputieren. Woraus ohne weiteres verständlich wird, daß Intellektuelle (und das sind doch wohl alle Schulpsychologen in Reinzucht, u. zw. nur umso mehr, je mehr „Empiriker" sie sein wollen!) blind sein dürften für etwas, wofür Dichter, da nicht gewohnt, intellektuelle Rechenschaft zu geben, Augen haben.

Das, wovon hier die Rede ist, darf auch nicht verwechselt werden mit jener i n t u i t i v e n Begabung, gleichsam punktuell und mit einem Schlage zu erfassen, was diskursiv und explizite sich weder umfassen noch einsehen läßt. Auch von Prophetie und Telepathie ist hier die Rede nicht. Sondern ich meine hier in der Tat ein rein im-eigenen-Gefühl-Haben, ein rein gefühlsmäßiges Intendieren eines Transzendenten, ein: m i r ist es so, wie wenn jenes wäre.

Am augenfälligsten liegt das hier Gemeinte vor bei Tieren. I n s t i n k t i v sträubt sich mit allen Kräften das Vieh vor dem Schlachthause. Die sogenannte Unruhe bei Tieren vor gewissen Ereignissen läßt sich nur zum allergeringsten Teile als Reaktionserscheinung auf ungewöhnliche Reize erklären. Denn diese Unruhe betätigt sich meistens in sehr zweckhaftem Tun — das eben wegen der Ungewohntheit, oft völligen Unbekanntheit mit dem im Anzuge befindlichen Ereignis als physikalisch-physiologische Reaktion a priori garnicht erklärbar ist. Es gilt hier das oben vom Instinkt Gesagte.

Wir haben den Schlüssel des Verständnisses für diese Tatsachen in unseren Ausführungen über das Erkenntnisanaloge der seelischen Intentionalität schon in der Hand. Aber hier handelt es sich speziell um das Problem: Inwiefern ist auch das G e f ü h l intentional,

da es doch selbst kein intentionaler, das Ich selbst transzendierender Akt ist, sondern das immanente In-sich-verbleiben des Ich: ein sich selbst haben des Ich in seinen (an sich wohl intentionalen) Akten.

Die Antwort lautet: Nicht das Gefühl, sondern das jeweils aktualisierte, d. i. realisierte und insofern lustvolle (resp. — in welchem Sinne soll noch gezeigt werden — unlustvolle) *Ich* ist intentional. Das Ich, das als Mikrokosmos die Welt von einmaligem Standpunkt aus ist — nämlich vom Standpunkt des Vitalinteresses seines raumzeitlich determinierten Leibes — dieses Ich verhält sich zur Welt. Es verhält sich zur Welt in seinen expliziten Akten konform der jeweiligen Gegebenheit eines ihn in vitaler Hinsicht angehenden, bestimmt interessierenden Objekts. Es verhält sich so, als wüßte es von dieser Gegebenheit. Das Ich hat sich, fühlt sich — entsprechend. Nicht weil diese transsubjektive Gegebenheit entsprechendes Verhalten in ihm auslöste, sondern bloß weil sie ist — und weil das Ich kraft der „Abgestimmtheit" oder „prästabilierten Harmonie" seines Wesens zum Kosmos in jedem jeweils aktualisierten Akte in bestimmter Weise mit einer es angehenden transzendenten jeweils realen Gegebenheit korrespondiert.

Die seelische Lust — die Freude — unterscheidet sich von jeder anderen Lust — von der Schönheit, von der „Lust" im prägnanten Sinne (der Wollust, des *Angenehmen*, des Behagens, kurz der leiblichen oder sinnlichen) und von der persönlichen Güte, sie unterscheidet sich von all diesen dreien, dadurch, daß sie ihrem Wesen nach „Freude über oder wegen etwas" ist. Diese gegenständliche Bezogenheit fehlt anderen Wertarten. Es ist aber falsch, sich den Tatbestand so zu denken, als freute ich mich, weil ich von dem wüßte, worüber ich mich freue; dieses Wissen ist sekundär und kann völlig fehlen. Nicht fehlen aber darf, daß mich das, worüber ich mich so und wie ich bin freue, irgendwie *„angeht"*. Nicht ein Wissen begründet meine Freude, sondern eine schon vor allem Wissen bestehende Abgestimmtheit auf das, dem die Freude gilt. Und unabhängig von jedem Wissen, rein instinktiv kann mir Gegenstand oder Motiv der Freude „gegeben" sein. (Im früher dargetanen „erkenntnisanalogen" Sinne.) Wo, wie normalerweise beim Menschen, ein Wissen um das Erfreuliche, Freudenswerte da ist, auch da muß anerkannt werden, daß nicht eigentlich das Wissen als solches, sondern die Bestimmtheit seines Gegenstandes und das, was er dem seelischen (nicht geistigen) Ich bedeutet, die Freude begründen.

Wie aber kann ich mich über etwas freuen, von dem ich bloß fälschlich meine, daß es existiert, während sich nachher herausstellt, daß ich mich „umsonst", also ohne objektiven Grund zu haben, gefreut habe? Ja, entsprechend dem tatsächlichen, mir aber unbekannten Tatbestand hätte ich sogar traurig sein müssen! Nichts scheint schlagender unsere Behauptung, daß es

von allem Bewußtsein unabhängige Ahnungen gäbe, zu widerlegen. Nichts scheint schlagender zu beweisen, daß Freude und Leid nicht von sich aus objektiven Gründen ihrer korrespondieren, sondern durch ein bloßes Bewußtsein ihrer motiviert sind.

Eine ganze Psychologie hat man auf der These aufgebaut, daß unsere Seelenzustände und -Akte nicht der objektiven Welt korrespondieren, sondern unserem oft sehr falschen, meist sehr subjektiven Bewußtsein von ihr.

Der Irrtum wurzelt in der Gleichsetzung von Intentionalität (= „bloßem Vermeinen") mit Bewußtsein. Die bloß vermeinte Welt ist noch keine bewußte Welt und umgekehrt. Wahrnehmen, Vorstellen, Denken in ihrer vollen Konkretheit sind S y n t h e s e n aus reiner Intentionalität und reinem Bewußtsein. Mein E r f a s s e n der objektiven Welt im Bewußtsein ist schon von meinen jeweiligen intentionalen Akten vordeterminiert und diese sind vordeterminiert durch die „prästabilierte Harmonie" von Ich und Welt (S. oben). Freude und Leid sind interne Angelegenheit der Seele, d. i. des sich in seinen Akten realisierenden Ich. Freude und Leid gelten nicht der objektiven Welt — dem Gegenstande des Bewußtseins — sondern sie gelten meinen Akten, vielmehr sie s i n d die adäquate Realisierung oder Nichtrealisierung meines Ich an der Fülle meiner Akte. Sie gelten nicht der vermeinten W e l t, auch nicht der W e l t als vermeinter, sondern sie gelten meinem Vermeinen, d. i. meinem seelischen Aktleben als solchem — eine Behauptung, die erst der folgende Paragraph begründen soll.

Sofern aber dieses Vermeinen oder Aktleben bedingt oder determiniert ist von einem Urverhältnis meines Ichwesens, meines Individualwesens zur objektiven Welt, vom Urverhältnis jedes Mikrokosmos zum Makrokosmos, insofern ist dennoch jedes seelische Leben Ausdruck meines Verhältnisses zur objektiven Welt. Und insofern das Gefühl unmittelbares Sichselbsthaben in der Fülle dieses seelischen Lebens, d. i. der Materie meiner Akte ist, ist Gefühl gleichfalls Ausdruck eben dieses Verhältnisses von Ich und Welt.

Nun gibt es weder Täuschung noch Irrtum des reinen Bewußtseins; denn dieses ist seinem Wesen nach schauendes Erfassen eines objektiv Existierenden, sei es auch eines „Phantasiewirklichen". Nur der Sphäre des an sich blinden Aktmeinens gehören Täuschung und Irrtum an (S. oben). Als Akt, als seelische Intentionalität gehören also auch Täuschung und Irrtum der seelischen Sphäre an, die zur objektiven Welt in einem Urverhältnis steht. Woraus folgt, daß auch in jenen Gefühlen, die in solchen („falschen") Akten ihre Realitätsfülle haben, ein Verhältnis zur objektiven Welt zur Geltung kommt. Es ist also für dieses Verhältnis gleichgültig, ob ich mich über ein wirklich Existierendes oder über ein bloß fälschlich von mir Vermeintes freue. Denn in b e i d e n Fällen freue ich mich nicht eigentlich über einen Gegenstand meines Bewußtseins sondern über — m i c h s e l b s t in vorbewußtem,

ontologischem Verhältnis zur Welt, freue mich weder über einen bloß vermeintlich noch in Wahrheit objektiven Gehalt, sondern *freue mich meines Aktlebens im Verhältnis zur Welt.* Wie das zu verstehen ist, wird aus folgendem Paragraphen deutlicher werden.

Irrtum und Täuschung sind ebenso durch die objektive Situation des Ich zur Welt bedingt wie richtige Wahrnehmung und Erkenntnis. In derselben objektiven Situation gründen auch die subjektive Interessiertheit des Ich und die ihm gemäßen Gefühle. In den Gefühlen „hat" also unmittelbar und vorbewußt das Ich die Welt: seine Gefühle korrespondieren ihr. Und in diesem Sinne fühlt oder ahnt das Ich in seinem eigenen Gemütszustande die Welt. Es ist ihm, selbst wenn Täuschung und Irrtum die Motive seiner Gefühle sind, dennoch so wie die Gegebenheit eines ihm selbst Transzendenten es eben gerade von ihm als subjektive Korrespondenz fordert.

Freue ich mich also, „weil" ich glaube, daß etwas sei, was in Wahrheit nicht ist, so müßte richtiger gesagt werden: ich freue mich in Gemäßheit meiner Situation zur Welt, welcher Situation eben auch meine Täuschung und mein Irrtum angehören. In meiner nur subjektiv begründeten Freude manifestiert sich der objektive Tatbestand dieser meiner Situation. Es ist mein Schicksal, meine Notwendigkeit, mich zu freuen, wiewohl ich bei einer anderen, Täuschung und Irrtum ausschließenden Situation Leid erleben müßte. Ich freue mich nicht über den nur vermeintlich und nicht in Wahrheit existierenden Sachverhalt, sondern ich freue mich über die reale Tatsächlichkeit dieses meines ihn Vermeinens.

§ 4. Intentionalität des Gefuhls (Freude uber oder wegen etwas) und seelischer Lebensdrang.

Wir erleben Freude, wenn sich in uns etwas befriedigt. Es befriedigt sich in uns der seelische Lebensdrang. Wann und inwiefern befriedigt er sich? Wenn und sofern sein Subjekt, das seelische Ich, eine adäquate Materie seiner Explikation oder Realisierung findet, nämlich in einzelnen Seelenakten, die, in bestimmter Ordnung einander ablösend, in ihrer Gesammtheit explikativ das Wesen des Ich als eines elementaren Ineinander ihrer repräsentieren. Mit anderen Worten: Wir freuen uns, wenn wir aktualiter und realiter das werden, was wir potentiell und implizite (dem „Wesen nach") schon sind. Oder noch vulgärer: Wir fühlen uns glücklich, wenn wir die uns eingepflanzte Natur unseres Ich frei und voll entwickeln können. (Wenn wir „uns ausleben" können, wobei hier unter dem uns nur die seelischen und weder die leibvitalen noch geistigen Subjekte verstanden werden.)

Da nun alle Akte, in denen wir die Materie unseres seelischen Auslebens, unserer Realisierung haben, ihrem Wesen nach *intentional* sind, da sie also alle ein Sich-verhalten zur Welt repräsentieren, ist es nur selbstverständlich, daß auch unsere Freude oder

unser Glücksgefühl gegenstandsbezogen sind. Wir sind und werden, was wir sind, nicht an sich, sondern im Verhältnis zur Welt. Wir freuen uns dementsprechend nur, wenn wir uns im Verhältnis zur Welt unserem Wesen gemäß entwickeln. Die Freude ist gewissermaßen nur mittelbar — nämlich kraft der Intentionalität ihrer Akte — intentional, nicht also intentional direkt und an sich.

So plausibel aber auch diese Feststellungen sind, so gerät man doch stets in Gefahr, sie in jedem konkreten Einzelfall zu übersehen. So scheint es, daß nur die E x i s t e n z gewisser Gegenstände Freude macht. Auf diese Existenz scheinen wir uns in der Freude in der Weise erlebnismäßiger Motivation intentional zu beziehen. Das heißt: In der Freude scheinen wir auf die Existenz bestimmter Gegenstände als auf „erfreuliche", als unser Freudegefühl erlebnismäßig begründende (nicht also als sie gleichsam in unserem Rücken faktisch kausierende) gerichtet zu sein. Und nicht bloß dies: Statt daß sich in uns Freude realisierte, weil wir hinsichtlich solcher Gegenstände etwas unserem Entwickelungsdrang Entsprechendes erleben, erscheint es gerade umgekehrt: Freude scheint das Motiv unserer Akte. Wir scheinen z. B. zu streben und zu handeln, um Freude zu erlangen, statt — umgekehrt — Freude zu erlangen, weil wir in bestimmter Weise streben und handeln.

Wie verhält es sich in der Tat? Gilt unsere Freude wirklich der Existenz von irgend etwas? Gilt sie einem objektiven Tatbestande an und für sich? Ist es nicht vielmehr immer so, daß sie nur dem F ü r-u n s-s e i n des Gegenstandes, des Tatbestandes gilt? Setzt nicht alles, worüber ich mich freue, schon voraus, daß m i r a n i h m e t w a s l i e g t, daß ich an seiner Existenz ein Interesse habe? Und dieses Interesse-an-etwas-haben, Mir-an-etwas-liegen ist doch nur ein anderer Ausdruck dafür, daß ein Erlebnis hinsichtlich dieses Etwas in der Linie meines Strebens und Entwickelungsdranges liegt.

Man muß sich hier vor Verwechselungen der seelischen und geistig-moralischen Sphäre hüten. Plausibel wäre es ja, zu sagen: ich kann mich absolut interesselos über die Existenz eines objektiven Fremdwertes freuen. Aber sofort müßte entgegnet werden: Nicht jeder tut dies. Das Gegenteil ist sogar Regel. Die Evidenz: „Jeder sollte es und müßte es" — ist schon ein Satz der Vernunft und Sittlichkeit. Sie setzt nicht ein rein seelisches Ichwesen voraus, sondern einen Geist, der über dem subjektiven Interessenstandpunkt der seelischen Egozentrizität steht, ihr sogar entgegensteht. Denn dem Wesen der reinen Ichindividualität entspricht es: die *ganze* Welt vom eigenen Standpunkt aus sein wollen. Die besten Psychologen konstatieren im Grunde der Seele den Willen zur *absoluten* Macht, d. i. den Willen, mehr Realität, mehr Wert sein und haben zu wollen als alles und alle andere. Daß der Mensch *von Natur aus nicht* gut, sondern radikal *böse* ist — darin stimmen die Erkenntnisse aller tieferen Psychologen und Menschenkenner und Menschen-

hasser mit allen Heiligen der Menschenliebe und mit allen Religiösen und Moralisten überein.

(Nietzsches Bestimmung des Ressentiments ist zu eng, wenn er nicht auch die blinde Überheblichkeit und gewaltsame Verachtung der großen und starken Machthaber und Bestien gegen ihnen *unerreichbare* Werte mit hineinbezieht. Denn es gibt auch bei diesen ein gewaltsames Sich-sperren gegen die Anerkennung fremder Werte, ein unechtes Verachten und verlogenes Schmähen. In den Umfang der Ressentimentnaturen fallen also zum größten Teile auch jene Menschen, die Nietzsche ihnen als gesunde aktive Naturen entgegensetzen zu dürfen glaubt!)

Also nicht der Existenz eines objektiven Wertes gilt jemals die Freude des seelischen Subjekts. Sondern einem bestimmten Erleben hinsichtlich dieses Wertes, einem Erleben, das vordeterminiert ist durch die individuelle Natur des Ich: durch die „prästabilierte Harmonie" oder Abgestimmtheit von Mikrokosmos und Makrokosmos.

Nicht der Existenz eines Gegenstandes gilt die Freude, sondern seinem erlebnismäßigen „Haben".

Nur von meinem bestimmten Standpunkt aus in der Welt, der mein Wesen ist, freut mich dieses oder jenes. Dieser mein Standpunkt aber — meine standpunktliche Weltbezogenheit und Weltverschiedenheit, kurz meine Individualität — expliziert sich im Verlaufe meines seelischen Lebensverlaufs in den verschiedenen intentionalen Akten. Nach deren voller Explikation drängt es mich. Und ich realisiere in dieser Explikation aktualiter mein potentielles Wesen. Diese Realisierung ist als Haben meiner adäquaten Lebensfülle oder Materie meine Freude. Ich strebe nicht nach Realisierung der Existenz eines Gegenstandes, weil diese Existenz mir Freude bereitet. Sondern ich erlebe Freude, weil die Existenz eines Gegenstandes jene Erlebnisse — kraft „prästabilierter Harmonie" — in mir aktualisiert, in denen ich die Fülle meiner adäquaten Realisierung erlange. Und auf diese Aktualisierung geht mein seelischer Lebens- oder Entwickelungsdrang. Was bei der Freude nicht so deutlich sichtbar ist — daß sie nicht einer objektiven Existenz gilt, sondern nur in einem seelischen „Haben", d. i. für-das-Ich-sein sich erfüllt, das tritt fraglos klar hervor bei ihrem Widerpart, der Trauer, die Trauer über ein objektives Nicht*sein* nicht einmal scheint, sondern stets nur Trauer über ein Nicht*haben*, oder über einen Verlust.

Noch einmal: Die Intentionalität der Freude, ihr „worüber" und „wegen" ist eine erborgte — nämlich die jener Akte, auf Grund deren Materie das Ich sich erfüllt, seinen Lebens- oder Entfaltungsdrang befriedigt, sein Wesen realisiert. Korrekt dürfte es niemals heißen: ich freue mich über diesen oder jenen Gegenstand oder Tatbestand, sondern: ich freue mich, indem ich mich in mir jetzt adäquaten seelischen Akten auf diesen oder jenen Gegenstand intentional beziehe. Ich freue mich jetzt, dies oder jenes zu erleben,

dies oder jenes wahrzunehmen, vorzustellen, zu glauben, zu denken, zu lieben, darauf stolz zu sein, es zu erstreben, zu wollen, zu tun, zu genießen : erlebnismäßig zu „haben".

§ 5. Der Gegenwartscharakter des Gefuhls.

In dem ästhetischen Teile meines Werkes — *„Wesen und Wert" : Begriffe des Epischen, Lyrischen und Dramatischen* — habe ich der *Lyrik* als spezifisch adäquatem Darstellungsgebiet die seelische Realität — das *Gefühl* — zugewiesen. Dem *Epos* aber das Gebiet des leiblichen — dem Dingkörperlichen einverleibten — *Lebens*. Von diesem sagte ich, daß es seinem Wesen nach stets ein Geschehen, also ein *Vergangenes* und in diesem Sinne an sich schon vor aller Nachbildung im Epos „episch", sei. Der adäquate Gegenstand der Lyrik aber sei *Gegenwart*, sei „Z u s t a n d". Die poetische Gegenwartsform der Lyrik sei nur Abbild einer vor und unabhängig von ihr ihrem spezifischen Gegenstande — dem Gefühl — eigenmächtig wesentlichen Gegenwärtigkeit.

Wie ist das zu verstehen ?

Das soll besagen, daß Gefühl nur ist, sofern es w i r d, nicht aber sofern es schon f e r t i g, d. i. geworden ist. Indem ich Gefühl einen „Zustand" der Seele nenne, denke ich an den wörtlichen Sinn des Wortes Zu-stand : ein Zu-stehen, ein N o c h-zu-stehen. (Das Gegenteil wäre : Erstarrtsein, feste Form erlangt haben. Das extreme Gegenteil wäre : Abgestandensein.)

Das soll ferner besagen, daß Gefühl, auch wenn es schon vergangen ist, nicht als ein Festes, Festgewordenes, Erstarrtes in die Vergangenheit versunken ist. Sondern daß es *als* Fließendes, Werdendes, Nie-Fertiggewordenes verging, daß es das signum dessen, was es in der Gegenwart ist, mit hinübergenommen hat in seine Vergangenheit. Daß es a l s Gegenwart vergangen i s t. Daß es, sofern es als Vergangenes s e i n e r B e s t i m m t h e i t n a c h überhaupt noch mit sich identisch ist, d. i. ist, was es ist : Gefühl — daß es *auch als Vergangenes in seiner Bestimmtheit Gegenwartscharakter trägt. Sodaß von ihm als von einem Vergangenen garnicht gesprochen werden*, geschweige denn, daß es in epischer Form dargestellt werden könnte. (Der Schein der einzigen Ausnahme — die Tatsache der e l e g i s c h e n Lyrik — beweist in Wahrheit nur unsere Behauptung. Denn elegische Lyrik schildert keine vergangenen Gefühle, sondern stellt Vergangenheit in der Perspektive gegenwärtiger Gefühle dar, oder besser : gegenwärtige Gefühle — „elegische Stimmung", Melancholie, Sentimentalität — als spezifische Projektion der Vergangenheit.)

Im immanenten Gegenwartscharakter des Gefühls „hat" das seelische Subjekt nur den *immanenten Gegenwartscharakter* des S e e l i s c h e n ü b e r h a u p t.

Wir meinen damit nichts anderes als das, was B e r g s o n im Auge hat, wenn er Seele mit *zeitlicher Dauer* geradezu identifiziert.

Denn das ist das Auszeichnende und Paradoxe der zeitlichen Dauer, daß sie nicht punktuell ist, sondern streckenhaft. Paradox deswegen, weil sich doch die Zeit dem Verstande als Summe aufeinanderfolgender Jetztaugenblicke zu erkennen gibt, von denen jeder einzelne das Zusammensein mit anderen wesensnotwendig auszuschließen scheint. Kaum da, ist jeder Gegenwartsmoment schon wieder weg. Solange der ihm vorangehende da ist, ist er selbst noch nicht da, sobald der ihm folgende da ist, ist er selbst nicht mehr da. Und jeder Gegenwartsmoment scheint ein kleinster flüchtigster Moment, ein ausdehnungsloser Punkt. Und nur eine Folge von solchen Gegenwartsmomenten scheint ausgedehnt, scheint streckenhaft.

Andererseits ist aber diese Ausdehnung, dieses Streckenhafte das Wesen der Zeit als Dauer. Zeitlich sein heißt dauern. Und dauern heißt nicht blitzartig aufzucken und weg sein. Sondern eben so und so lange — von jetzt bis dann — sich erstrecken.

Nun löst sich dieses Paradoxon des Zeitproblems, sobald man sich dessen bewußt wird, daß die Gleichsetzung von Gegenwärtigsein mit Wirklichsein und dessen Entgegensetzung dem Vergangen- und Zukünftigsein als einem Nochnicht- und Nichtmehr wirklichsein — daß sich darin nur eine fälschliche Verabsolutierung unseres zeitlichen Standpunktes ausspricht. Nur für uns, sofern wir als seelische Subjekte selbst in der ständig weiterfließenden Zeit eine bestimmte Stelle haben, gibt es Vergangenheit und Zukunft als Nichtmehr-und Nochnicht-sein. Einem zeitlosen und als solches jenseits aller Zeit stehendem Subjekte müßte auch alle Vergangenheit und Zukunft als Wirklichkeit gegeben sein. Für Gott ist alle Zeit ewige Gegenwart und als solche wirklich, also auch jene, die für uns in und mit dem Zeitstrom vorwärts und weiterfließende Wesen noch nicht und nicht mehr vorhanden ist. Nur für uns zeitliche Wesen ist Gegenwart allein wirklich. Nur für uns ist sie der aus dem Zeitstrom herausgehobene Punkt, mit dem das Wirklichsein aller anderen Zeitpunkte sich nicht verträgt. Einem zeitlosen Wesen aber ist sie in der ewigen Gegenwart aller Zeittotalität als Moment objektiv existierender Dauer gegeben. (Man kann sich diesen Tatbestand leicht durch ein räumliches Analogon veranschaulichen: Man stelle sich ein punktförmig kleinstes Lebewesen auf einem halbkreisförmigen Körper ständig vorwärtskriechend vor: Ihm wäre stets nur ein und derselbe punktförmige Horizont — der Punkt: das Jetzt — „gegeben". Aber ein größeres Lebewesen, das den ganzen halbkreisförmigen Körper sich gegenüber hat, kann mit einem einzigen Blicke die Gesammtheit all dieser „Punkte" — den Halbkreis: die vergangenen und zukünftigen Gegenwartsmomente als objektive Zeit — sehen.)

Ein ganz anderes und viel schwierigeres Problem als dieses (das wir hier an dieser Stelle natürlich nur flüchtig streifen können) ein ganz anderes Problem aber ist Folgendes: Das Seelische, wie-

wohl selbst in der Zeit, also zeitlich kommend und vergehend, ist dennoch nicht punktuell, sondern streckenhaft.

Körper und Seele — beide sind zeitlich und demgemäß ständig in einem anderen Jetzt da. Aber nur der Körper gibt sich schon in jedem einzelnen Zeitpunkt mit der Vollbestimmtheit seiner Qualitäten. Wiewohl auch er d a u e r t (dies zu leugnen wäre eine Vergewaltigung offenbaren Tatbestandes), so gäbe er sich dennoch auch bei nur blitzartigem Aufflackern und Vergehen seinem Wesen nach als das, was er ist. Er b e d a r f nicht der zeitlichen Dauer, um Wesen und Eigenschaften objektiv zu manifestieren, wenngleich auch diese Manifestation eine unvollständige wäre. Ein Stein blitzartig ins Dasein geworfen und wieder zurückgenommen, wäre doch Stein mit allen seinen Eigenschaften. Daß er viele seiner physikalischen und chemischen Eigenschaften nicht zur Geltung bringen könnte, bedeutete nur Mangel an Gelegenheit sie zu äußern.

Ein Seelisches aber, j e d e s seelische Phänomen, kann garnicht sein, *was* es ist, wenn es nicht dauert. Eine seelische Bestimmtheit kann in einem punktuellen Aufblitzen garnicht das sein, was sie ist. Zeitliche Dauer ist ihr nicht gleichsam ein Strom, i n dem sie, schon an sich voll und ganz das seiend, was sie ist, bloß so darinnenläge und worauf sie weiterglitte. Zeit ist ihr nicht bloß Zugabe und Gelegenheit, manches zu äußern, was sie in einem einzigen Moment allein nicht äußern könnte. Sondern Zeit, ausgedehnte, streckenhafte Zeit — Dauer — ist ein immanentes Moment ihrer selbst.

Das Paradoxon ist nun : wie kann etwas, was selbst zeitlich ist, für das es also ein Wirklichsein außerhalb lauter blitzartiger punktueller Gegenwartsmomente nicht geben kann, wie kann es dennoch sein was es ist und wirklich sein, wiewohl überpunktuelle Dauer zu seinem Wesen gehört ? Ein seelischer Akt wäre nicht, was er ist, wenn er in jedem aufeinanderfolgenden Zeitmoment seine Wirklichkeit verlöre und erneuerte. K o n t i n u i t ä t, S t e t i g k e i t in dem von B e r g s o n richtig erfaßten Sinne, der punktuelle Diskontinuität von sich ausschließt, ist das Wesen des Seelischen. Das bedeutet aber, daß Seelisches *schon* Gegenwart besitzen muß, während die Zeit, „in" der es ist, noch „seine" Zukunft ist. Und daß es Gegenwart *noch* besitzen muß, während die Zeit „in" der es ist, schon „seine" Vergangenheit ist ! Es bedeutet, daß Zukunft und Vergangenheit für Seelisches nicht dasselbe sind wie für Körperdinge, nämlich ein Nichtdasein. Es bedeutet, daß für Seelisches auch seine Zukunft und Vergangenheit schon, resp. noch Gegenwart sind. Es bedeutet, daß Gegenwartsein zum immanenten Wesen des Seelischen gehört und daß es mit seiner Realisierung Gegenwart nicht erst annimmt und mit dem Verluste seiner Realität Gegenwart nicht verliert : Als schon Gegenwärtiges tritt es ins Dasein. Und als noch Gegenwärtiges tritt es aus dem Dasein.

Das Paradoxe dieser Tatsache entlarvt sich als bloßer Schein, sobald wir daran denken, daß ja in der Tat alle seelische Aktuali-

sierung nur Realisierung eines *potentiell* schon vor und auch nach der Aktualisierung Vorhandenen — des Ineinanders aller seelischen Akte im Ich- oder Individual*wesen* — ist.

Nun gilt dasselbe aber auch vom leiblichen Leben. Doch die Materie des leiblichen Lebewesens bilden körperliche Bestimmtheiten. Und diese verdanken ihre Realisierung nicht dem leiblichen Lebewesen selbst, sondern werden diesem von außen gegeben oder vorenthalten. Demgegenüber ist auch die Materie des seelischen Lebewesens — seine Akte — sein spontanes Tun, sie kommen aus ihm. Es hat seine Materie nur, sofern es selbst sie aktuell lebt. Die Materie des *leiblichen* Lebens ist dem Lebewesen stets schon v o r g e g e b e n, ist schon da ; gerade aus dem Kontrast von leiblicher Materie und leiblichem Lebewesen erwächst der „epische" Charakter des leiblichen Lebens: als eines nie Gegenwärtigseins, sondern stets schon Geschehenseins. Es „empfindet" das heißt : es *findet in* sich vor. Fühlend aber habe ich mich selbst als etwas, was ich schon potentiell war, bevor ich es aktuell und spontan ward, und was ich potentiell noch bin, nachdem ich ihm aktuell und spontan schon entworden bin. Ich fühle in allem Gefühl nur reine Ichheit, stetige Gegenwart meines Wesens : die Nichtwerdung und Nichtentwerdung meines Wesens. Und ich fühle mich so in der Materie von Akten, die aus der stetigen Gegenwart reinen Wesens herkommen und in sie zurücksinken. Ich bejahe in der Freude meines Gefühls die Realität purer Ichheit. Ich bejahe *nicht* in ihr (wie es bei der Lustempfindung des leiblichen Lebewesens der Fall ist) den Sieg meines Wesens über eine Fremdmaterie, über die ich keine andere Macht habe als die, mich an ihr zu realisieren — wenn sie mir von außen her schon *ge*geben ist. Ich *fühle* mich : real w e r d e n d, was ich wesenhaft bin. Ich (als *leibliches* Lebewesens-subjekt) *empfinde* mich als real g e w o r d e n, was ich wesenhaft schon bin.

Freude — das unmittelbares mich selbst Haben im Gefühl qua Materie spontaner Akte — Freude ist Selbstbejahung der Seele als wesenhaft Zukunft vorwegnehmende und Vergänglichkeit überdauernde. Freude hat Gegenwartswirklichkeit so fest und sicher in sich, daß sie Ewigkeit nicht zu wollen braucht, da sie in ihrer ewigen Gegenwart (natürlich innerhalb der Schranken der begrenzten Dauer des *realen Lebens* einer Seele !) selbst ein Abglanz vergänglichkeitsentrückter Ewigkeit i s t.

Im *Bewußtsein* dieses Ewigkeitstaumels schwelgt jede Lyrik — auch die sentimentale und elegische. Denn im eigenen „Hochgefühl" erahnt sie die Umwandelbarkeit nicht allein des eigenen Ichwerts sondern auch seines Gegenpols, der gesammten Weltwirklichkeit : Eigene Freude ist *Bürgschaft* göttlicher Weltherrlichkeit : Wo jene möglich ist, muß diese wirklich sein.

ACHTES KAPITEL

Die Realität oder Lust („Freude") der Seele.

§ 1. Der Lustcharakter seelischen Kindheits- und Jugendleids in der Erinnerung.

Seelisches Leben, sofern es Realisierung des seelischen Subjekts — des Ichwesens — ist, ist lusterfüllt und repräsentiert als solches das Gefühl der Freude.

Diese Behauptung scheint aller Erfahrung zu widersprechen: Ist denn Lust oder Freude nicht eine besondere seltene Erscheinung seelischer Realität? Ist denn unser reales Seelenleben nicht meist lustindifferent und sehr oft (manche behaupten sogar: fast immer!) unlustvoll? Kein Optimismus hat sich noch dazu verstiegen, von j e d e r seelischen Realität zu behaupten, sie sei lustvoll. Sondern setzte sich mit der Unsumme des Leidens nur in der Weise auseinander, daß er sie für das notwendige Komplement, als die notwendige Kontrastfolie der Lust zu erweisen sucht. Wir aber behaupten die Irrealität der Unlust überhaupt und der seelischen, d. i. des Leides oder der Trauer im Besonderen. Wie läßt sich das rechtfertigen?

Vor allem so: Daß wir im gewöhnlichen Leben meist nicht w i s s e n, daß wir Freude erleben, ist so wenig ein Einwand gegen die Konstanz der Freude wie das obligate Nichtsehen der Schönheit ein Einwand ist gegen deren objektive Existenz. Seelisch leben ist, wie gezeigt wurde, nicht identisch mit bewußt leben. Die Augenblicke, in der wir von unserer ständigen Lust K e n n t n i s erlangen, sind allerdings selten. Aber im rückschauenden Bewußtsein auf unsere seelische Vergangenheit zeigt sich deutlich, daß seelische Lust stets da war. Man spricht von der „V e r k l ä r e n d e n K r a f t der E r i n n e r u n g". Unsere Vergangenheit, die uns, da wir noch sie lebend in ihr steckten, nichtssagend uninteressant, schal, ja widerwärtig oder gar leidvoll schien — sie gibt sich dem klar und scharf rückblickenden Auge als vielsagend, interessant, äußerst lebendig, lustvoll, freudenreich. Man erklärt aber diese bekannte Tatsache sehr wohlfeil als Täuschung. Das Angenehme allein hafte noch in unserer Erinnerung, das Unangenehme aber sei darin getilgt. Unbewußt hätten wir alles Peinliche und Peinigende verdrängt. Unbewußt hätte auch unser Trieb (vielleicht eine Art Selbsterhaltungs- oder Selbstwerttrieb) schon das wenige Angenehme, das wir erlebt haben, ins Intensivere, Umfangreichere, Ausschließlichere umgelogen. Oder lustvolle Stimmung des jetzigen

Ich, das sich behaglich in seine Vergangenheit versenkt projiziere seine gegenwärtige Lust zurück in das Erinnerte.

Nun ist aber nichts einleuchtender, als daß es weit eher im Gegenwartsinteresse des Ich läge, seine Vergangenheit zu einer möglichst düsteren Kontrastfolie jetzigen Erlebens umzufärben. Statt sich darin zu ergehen, „wie schön es doch damals war", wäre es weit angenehmer, dem Selbsterhaltung- und Selbstwerttriebe konformer, sich darin zu ergehen „wie schön es doch jetzt ist, gottseidank endlich!" Sich dann, wenn es einem schlecht geht, an eine schöne Vergangenheit zu klammern ist alles eher als lebensfördernd. Zugleich beweist der weit häufigere Fall, daß man aus deprimierter und nicht aus behaglicher Gegenwartsstimmung heraus die Vergangenheit „in einem rosigen Lichte" sieht, die Falschheit der Rückprojizierungsthese gegenwärtiger Lust. In der Stimmung behaglichen Rückblicks in die Vergangenheit — der typischen Spießerhaltung — hat man weit eher das Bewußtsein: „Ach, wie weit habe ich es jetzt gebracht, wie schön habe ich es jetzt — im Vergleiche zu der peinlichen Vergangenheit!"

Es gibt aber tatsächlich auch eine subjektive Schönfärberei der eigenen Vergangenheit, nämlich im Sinne der Unterschlagung alles Peinlichen und der A u f b a u s c h u n g alles Angenehmen, des den Gegenwartsstolz Kitzelnden — wiederum beim eitlen Spiesser, beim praktisch Vorwärtsstrebenden, beim Streber: bei dem, dem die Ehrfurcht vor eigener Vergangenheit fremd ist, bei dem, dem der Blick für seine w i r k l i c h e Vergangenheit fehlt (denn wozu „n ü t z t e" das!). Wir meinen etwa den Stolz des Self-made-man-Barbaren auf seine Vergangenheit, die seine Eitelkeit garnicht so sieht und sehen will, wie sie war, nämlich demütigend, niedrig, gemein, schmutzig („aus jedem Kehrricht noch sich einen Vorteil suchend"). Sondern bloß in den verlogenen starren und allgemeinen Kategorien jener Klassenkonvention, der er jetzt angehört. („Arbeit ist keine Schande.") Als ob die Arbeit oder ihre Spezies das Peinliche gewesen wäre! Und nicht vielmehr das Korrelat ihrer seelischen Haltung — die man eben unterschlägt!

Es ist aber das Merkwürdige, daß auch alles Peinliche und Peinigende selbst der eigenen Vergangenheit als lustvoll, freudevoll sich zu erkennen gibt, wenn adäquates Schauen sich ihr zuwendet.

Wiewohl dies jeder erfahren kann, so künden davon klar bewußt doch nur ganz große Autobiographen und Dichter. Denn es zu erfahren ist nicht schwer. Schwer ist aber, es aller Paradoxie zum Trotz festzuhalten und unbeirrt anzuerkennen.

Doch gibt es hier Grade. Über die Leiden der Kindheit und Jugend lächelt auch der gewöhnlichste Mensch nicht bloß, sondern er findet, daß es doch eigentlich — Freuden waren! Zur „seligen" Kindheit rechnet er nicht bloß Freuden sondern auch die Leiden, über die er jetzt lachen kann, weil sie ihm eben nur kindisch vorkommen. Da er ihre Gründe nicht ernst nimmt, wird er ihrer gerecht, sieht sie in ihrer Fülle, mit dem ganzen Reichtum seelischer

Qualität: lustvoll. Desgleichen etwa die „Leiden der unglücklichen Liebe". Wohlgemerkt: Das Leid, die Trauer, die Verzweiflung, das Elend s e l b s t, die man in Kindheit und Jugend erlebt, präsentieren sich der Erinnerung im Glanze einer Freude die so tief, so voll, so stark ist, daß man sich nach ihr geradezu zurücksehnen kann.

Wird nun in dieser Erinnerung das Leid, die Verzweiflung, die Trauer, das Gefühl des Elends *gemildert*? Daß eben dies n i c h t der Fall ist, ist das Merkwürdige. Im Gegenteil: man weidet sich gerade an seiner Stärke und Ausschließlichkeit. Man findet es rührend, von erschütternder Reinheit und Naivität. Stärker, verzweiflungsvoller als das Leid der späteren, reiferen Jahre. Und in Wahrheit leidet ja Jugend tiefer und stärker und wilder als das spätere Alter, dem die Kraft und Unbedingtheit der Jugend fehlen, und dem selbst noch bei seinem zahmeren Leid die Übung elastischer Umstellungen und Selbsthilfen und die Tröstung souveräner Selbstironie zu Gebote stehn.

Und dennoch dieser Glanz von Seligkeit in den Leiden der Jugend! Wie ist das möglich? Es ist dies deshalb möglich, weil man es bei solchem Leid leicht hat, das seelische Erlebnis, die Fülle des Gefühls rein als solchen zu sehen — nämlich unter leichter Abstraktion von seinen Motiven. Denn die Leidensmotive verglichen mit denen der späteren Zeit wiegen leicht, wiegen garnicht. Man kann über sie lachen. Man kann darüber lachen, wenn ein Jüngling bis zu ernstesten Selbstmordabsichten leidet, — bloß weil ein Mädchen ihn nicht leibt, das aus durchaus zufälligen Gründen das erste ist, dem er seine erste Liebe zuwendet. Man kann darüber lachen, weil man weiß, daß viele andere seiner Liebe weit würdigere Mädchen ihm gerne die ersehnte Gegenliebe schenken würden, ja sich um seine Liebe „reißen" würden. Man kann darüber lachen, weil man weiß, daß der Unglückliche als späterer Don Juan selbst über diese seine Blindheit und Torheit lachen wird und weil er es doch so furchtbar leicht hätte, glücklich zu sein, wenn er nur ein bißchen klüger wäre: So lächerlich geringfügig ist das *Motiv* seiner leidvollen Verzweiflung, daß man es so gar nicht ernst nehmen kann. Aber das Erlebnis des Leides selbst steht starr und echt und gerade wegen der starren Hilflosigkeit des Leidenden erschütternd da. Und in der klaren Abgerundetheit selbsteigener Konkretion geschaut hat es die Wucht seelischer Erlebnisfülle, die Wucht der Selbstbejahung seelischer Realität: das Ja-und-Amen-sagen seelischer Lust: der Freude.

Das Entscheidende ist aber, daß es als diese Realitätsfülle oder Freude auch schon von dem Leidenden *erlebt* wird — ohne daß er sich dessen *bewußt* wird! Dazu nimmt er seine Motive noch zu ernst, steckt selbst noch *i n* seinem Leiderlebnis und sieht es unter dem Aspekt seines ihm gewichtigen Motivs: zum *Wissen* fehlt ihm der *Abstand*, den er erst in der Erinnerung gewinnt.

§ 2. Der Lustcharakter seelischen Leids fur das göttliche Auge und in der Dichtkunst.

Der heilige Augustin schreibt: Was wir als Erwachsene als ernsteste Angelegenheiten ansehen und erleben, das stellt sich vor Gottes Auge wie die Spiele unserer Kindheit dar. Man dürfte ergänzen: Gott, *ohne* ebendamit grausam zu sein, könnte sich auch an den ernstesten, heftigsten und leidvollsten Verzweiflungen der Erwachsenen ebenso e r g ö t z e n wie wir an den Leiden der Kindheit! Und wir selbst wären zu Gleichem im Stande, wenn wir die *Motive* unserer — der Erwachsenen — Leiden nicht ernst nähmen. Und manche Menschen s i n d dazu im Stande: vor allem die D i c h t e r, die Kraft und Wille haben, sich zu göttlich souveränem Schauen aufzuschwingen. Sofern sie dies aber vermögen, stellen sich auch ihnen die ernstesten Menschenleiden und Tragödien als lustvolles Spiel, als Realitätsfülle seelischer Welt, als jauchzende Daseinsbejahung dieser seelischen Welt dar. Und nicht bloß ihnen, sondern auch allen verständigen Lesern jener Werke, deren künstlerische Qualität eben darin besteht, die angemessene Einstellung zu göttlich souveränem Schauen zu erzwingen. Oder glaubt man denn wirklich, es sei der Firlefanz „poetischer Formen" und „ästhetischer Einfühlungen", in die Aestheten und Literaturhistoriker den Wert der Dichtkunst legen, denen allein die Lust des Genusses der Dichtkunst gilt? Jener Dichtwerke vor allem, die die größten sind: die uns mit plastischer Eindringlichkeit erschütterndes Menschenelend, höllischeste Verzweiflung und bodenloses Leid vor Augen stellen? Alle unsinnigen Theorien, die geschrieben wurden, um zu erklären wie das, was uns in der Wirklichkeit niederdrückt und verdüstert, uns erheben und erheitern könne, sobald es uns als Gegenstand der Kunst entgegentritt — sie wären nicht geschrieben worden, wenn Aestheten und Literaturhistoriker auch nur einen Funken von der Erlebnisfähigkeit der Künstler und Dichter selbst hätten. Hätten sie ihn, wüßten sie, daß Künstler und Dichter schon v o r aller Kunst die leidvolle Wirklichkeit, das Elend und die Verzweiflung so sehen können, — nämlich als jauchzendes Ja-und-Amensagen, als Fülle der Realität als erschütternde, überwältigende, erhebende Lust — sie ebenso sehen können, wie die schwunglose Masse des ästhetischen Publikums sie in der Regel erst unter der Suggestion des Kunstwerkes zu sehen vermag. Und ebenso sieht menschliches Elend und Leid direkt — ohne allen Kunstapparat — als Fülle der Lust auch der religiöse Mensch und Mystiker und der wahrhaftige Philosoph. Denn nur *weil* dieser kraft solcher Erfahrung schon die Intuition eines *absolut* sinnvollen Daseins hat, reizt es ihn, alle anscheinende Sinnlosigkeit zu widerlegen! Seine Dialektik mag klappern — jene Intuition aber tönt fest und sicher, als tiefer Orgelpunkt konstant begleitend das Klappern im hinfälligen Diskant.

§ 3. Der Lustcharakter seelischen Leides im „Masochismus", in Sentimentalität und Melancholie.

Es gibt einen Hunger nach gesteigerter seelischer Erlebnisintensität, der seine Sättigung im Genusse der Verzweiflung, der Demütigung, des Unglücks findet. Analog der realistischen Schönheit und der leiblichen Schmerzlust gibt es auch eine seelische Leidfreude („Leidenseeligkeit"). Ein Sichweiden an seinem Leid, ein Sichhineinlegen und Auskosten seiner seelischen Pein. Und was man da erfährt, das ist der Genuß gesteigerten seelischen Lebensgefühls. Seelisches Leid wird als intensivere Lust genossen als es die „schale", langweilige Freude ist. So wie kräftiger, herber Geruch, oder scharfer Geschmack oder kantige rauhe Tastqualität, sowie ungebrochene grelle Bauernfarbenbuntheit oder schmerzliche Kälte vorgezogen werden können den entsprechenden temperierten, wohligen Qualitäten: weil sie *„griffiger"*, „herzhafter", überzeugender von einer intensiven Wirklichkeit künden. Man verlangt oft nach seelischen Qualen als nach Möglichkeiten intensiveren seelischen Lebensgenusses. Ich meine etwas, was etwa Stefan George in seinem Gedicht: „Julischwermut" im Auge haben mag: „Blumen des Sommers duftet ihr noch so reich — Ackerwinde im herben Saatgeruch — du ziehst mich nach am dorrenden Gelände" .... „Wie bin ich der Blumen müd, der schönen Blumen müd". Bekannt sind auch jene Stimmungen der *Melancholie*, da man im Geiste geflissentlich alles zusammenträgt, was einem Grund geben kann, sich für den verlassensten und unglücklichsten Menschen zu halten. Und — man *weidet* sich an diesem Leidgefühl! Man kostet es mit Wonne aus. Die herrlichste Lyrik ist die Lyrik der Schwermut. In seelischen Qualen erschaut das wissende Auge eine weit tiefere und reichere Erlebnislust als in jenen Erlebnissen, die sich auch dem oberflächlichsten Auge als Freuden zu erkennen geben. Die berauschendsten Blumen sind die *„Fleurs du Mal"*. Die Lust aber liegt nicht in der Erkenntnisfunktion des Genießens sondern in deren Gegenstand. Man legt nicht Lust in sein Leid hinein, sondern man saugt Lust aus seinem Leid — eine Lust, die darin *ist*, eine Lust, die das Leid selbst ist — wenn man es nur adäquat zu schauen, d. i. eben zu genießen versteht. Im Genuß des Leides erkennt man der Lustcharakter des Leides. Der Melancholische, Sentimentale sieht tiefer, lebt tiefer in sich als der frohsinnig Naive oder als der Cyniker und Pessimist. Pessimismus ist nicht Melancholie. Im Gegenteil: Zum weltanschaulichen Pessimismus neigen die oberflächlichen Heiterlinge des Lebens. Und zum weltanschaulichen Optimismus neigen die tiefen Melancholiker. Alle Romantik ist gesättigt mit Melancholie — und sieht die seelische Welt dennoch zauberhaft, märchenhaft, göttlich. Die Nüchternheit des Banausen sieht sie trotz aller Heiterkeit zum Erbrechen öde und trübe. Echten Pessimismus, ihn findet man nicht bei jenen tiefen schwermütigen Denkern, die sich nicht genugtun können mit fanatischem Wühlen

in allem Elend und aller Trübsal, *nicht* bei SCHOPENHAUER, *nicht* bei HERAKLIT, nicht bei „weltverneinenden" Indern und Christen. Um ermessen zu können, wie optimistisch, wie heiterkeitsverklärt das Weltbild dieser angeblichen Pessimisten in Wahrheit ist, braucht man ihm nur das „heitere" Weltbild der frisch-fröhlich frei-lustigen *„Optimisten" vom Schlage des Positivismus und Materialismus* gegenüber zu stellen! Hier gerade, wo Statistik, naturalistische und utilitaristische „Ethik" am Werke sind, um Werte aufzuzählen und zu empfehlen oder als Fortschrittsparadies in Aussicht zu stellen, hier in einer Landschaft, wo Melancholie keinen Stoff fände, so sehr sie sich auch mühte: hier gerade ist die Landschaft einer in Wahrheit pessimistischen Perspektive: Solches Weltbild würgt die Kehle mit dem Ekel der Schalheit, der bodenlosen Plattheit, mit dem Ekel von einer wirklichen Sinnlosigkeit, die derart sinnlos ist, daß ihr gegenüber selbst die Verzweiflung sinnlos, weil lächerlich, weil unklug, weil nutzlos wäre. Schopenhauers Weltbild vor Augen, kann man in Weihe und Würde ein heroisches Dasein führen. Ein kleiner, kaum merklicher Sprung, den NIETZSCHE tat, als er die Formel „Wille zum Dasein" in den das Leid nur noch *potenzierenden* „Willen zur Macht" änderte — und aus der lustvollen Weihe des Leids und der „Weltverneinung" ist das laute Jubeln Dionysischen Weltbejahens geworden!

Angesichts aber des positivistisch-optimistischen Weltbildes kann man sich die wüstenöde Langeweile des Lebens mit kleinen Lüsten und Vergnügungen und Nützlichkeiten verkürzen und in deren einem Intervalle — rein aus Zufall, so nebenbei und von ungefähr und nur in dummer Katerstimmung — sich erbrechen und sich aufhängen. Eines ist ebenso sinnvoll wie das andere.

Sowenig hängt die Rechtfertigung des Sinnes des Lebens ab davon, daß es leidlos, quallos, glücklich wäre, daß zu Tage liegende Freuden im Gegenteil nur des Lebens fadeste Rosinen sind. Lust und Sättigung aber liegt in der gediegenen Masse der vollen Seelenwirklichkeit und die pikanteste Kost in Trauer, Elend und Verzweiflung.

Aber man kann als Intellektualist das übersehen, was man als Erlebender erfährt. So ging es SCHOPENHAUER. Er statuierte ein Kompendium der Leiden und des Elends. Und glaubte damit das Dasein als sinnlos entlarvt zu haben. Und merkte nicht — er, der andächtig der Kontemplation in Ideen sich widmende — die tiefere reichere Seligkeit, die — auch für ihn — in der komplizierten, herben Wirklichkeit allen Leids lag. Merkte nicht — er, der tiefe Melancholiker — welchen Genuß er aus allem Leide sog. Merkte nicht — er, der wahrhaftige Philosoph — welch tiefen Sinn er in *aller* Wirklichkeit, auch in der der Seele, auch in der des seelischen Leids, erschaute, da er das Absolutum unbefriedigt in sich selbst kreisen sah. Er sah die Wirklichkeit des Lebens und dessen jauchzendes Jasagen in der Realisierung der Ideen. Aber sein Verstand — Verstand eines von den Naturwissenschaften

Herkommenden — redete die Sprache der „gesunden Vernunft" und der Sozialmoralisten. Der Intellektualist desavouierte den Metaphysiker. Es bedurfte erst der bewußten und entschiedensten Überwindung vulgärer und positivistischer Einstellungen bei seinem Schüler Nietzsche: und trotzdem dieser das Leben noch grausamer und leidvoller in sich selbst kreisen sah, so fand er doch den Mut, das zu glauben, was er sah — und was auch schon Schopenhauer gesehen hatte: daß Lust, daß überschwänglicher Jubel in diesem Kreisen sei, das *außerhalb* seiner selbst *keinen* „Sinn" hat — Lust und Jubel auch und erst recht in aller Qual und in allem Leid!

Nietzsche, dieser bewußteste Optimist: wie sehr verstand er die Substanzialität der Lust in allem Leid zu sehen! Wie allzutiefst wurzelt sein Jasagen in Leid und Verzweiflung! Wie stark und unmittelbar und echt wächst die Exstase seines Tanzens und seines Singens aus seiner Schwermut! Was aber wissen jene von solcher Verzweiflung, von solchem Leid, von solcher Schwermut, die mürrisch oder emphatisch vom „Ernst des Lebens" und von der „Sinnlosigkeit des Daseins" reden ohne selbst auch nur annähernd das gelitten zu haben, was Nietzsche niederschlug!

NEUNTES KAPITEL

Die Accentuierung der seelischen Realität in der normalen Freude.

§ 1. Seltenheit und Schwierigkeit der Wahrnehmung seelischer Realität.

Bevor wir uns der Frage nach der Möglichkeit des Schauens seelischer Unlust zuwenden, müssen wir uns Rechenschaft geben über die Tatsache, daß uns im normalen Leben seelische Lust oder Freude nur etappenweise gegeben ist, abgelöst bald von Lustindifferenz oder Unlust. Und doch sind wir uns dabei ständig der Wirklichkeit unseres Seelenlebens bewußt, müßten also — laut unserer These — ständig ein Bewußtsein von unserer Freude haben. Daß dies nicht der Fall ist, kann demnach nicht so erklärt werden, als verliefe unser Seelenleben nur in jenen Augenblicken, da es uns lusterfüllt gegeben ist, bewußt, sonst aber unbewußt oder zumindest unadäquat bewußt. Sehen wir die Wirklichkeit unseres Seelenlebens, so müßten wir doch auch seine Lusterfülltheit wahrnehmen, da beide identisch sind.

Nun ist es eben nicht wahr, daß wir stets ein adäquates Bewußtsein unserer Seelenrealität haben. Sondern so wie die meisten Menschen die körperliche Außenwelt in der Regel nur *schematisch* sehen, d. i. unter allgemeinsten Kategorien, nicht aber in der restlosen Bestimmtheit ihrer wirklichen Besonderheit (— sie sagen: „das ist ein Baum" und sehen auch in der Tat nur „einen Baum" und nicht diesen ganz bestimmten besonderen Baum —) ebenso entgeht den meisten Menschen die ganz besondere und individuelle Bestimmtheit ihres und fremden Seelenlebens. Ihre Wahrnehmung ist, wie in allem so auch hier umso abstrakter, umso wirklichkeitsferner, je praktisch interessierter sie ist. Denn für die praktischen Interessen genügt das Wissen um die allgemeinsten Umrisse und Kategorien der wirklichen Gegebenheiten. Alle spezifischen und individuellen Besonderheiten und alles Individuelle sind praktisch irrelevant. Nur Dichter, Künstler und passionierte Psychologen (solche, denen psychologische Erkenntnis Selbstzweck ist und Beglückung in sich sich selbst trägt) interessiert die spezifische Art seelischer Akte und die individuelle Charakteristik eines seelischen Habitus. Um praktische Konsequenzen zu ziehen, genügt es zu wissen, daß ein Mensch dieses oder jenes Verlangen hat, vor diesem oder jenem Abscheu hat, in diesem Moment dieses, in jenem jenes wahrnimmt, vorstellt, denkt und will etc. Es genügt die ganz unge-

fähre Kenntnis seines Charakters nur betreffs einer begrenzten Anzahl von Zügen, die so generell sind, daß sie als disjunktive Pendents auf primitiven Fragebögen figurieren können, etwa: verläßlich-unverläßlich, konsequent-inkonsequent, willensstark-willensschwach, passiv-aktiv, komtemplativ-praktisch, intelligent-unintelligent, weich-hart, elastisch-starr, durch Gefühl bestimmbar-durch Gedanken bestimmbar etc. .... Freilich der g e n i a l e Menschenkenner orientiert sich nicht an solch zusammengeklaubten generellen Daten. Sondern er erfaßt intuitiv das individuelle Wesen — den Quell und Konvergenzpunkt a l l e r seelischen Bestimmtheiten eines bestimmten Menschen und deduziert daraus a priori sein seelisches Verhalten in jeder beliebigen Situation. Solche intuitiven Menschenkenner sehen keine seelischen Schemen sondern konkreteste Besonderheiten. Gleichwohl sehen auch sie, wenn sie praktische „Leute von Welt" sind, abstrakt, nämlich unter Absehen von allen praktisch irrelevanten Daten. Ihnen genügt zu wissen, m i t w e m sie es zu tun haben, um sich sagen zu können, in welches System von Nutzbarkeitsfaktoren sie ihn hineinzwängen könnten. So sehen auch sie statt der seelischen Wirklichkeit nur Schemen, nämlich praktische Nutzbarkeitskategorien. Ihr Blick verweilt nicht bei dem, was sie objektiv sehen, sondern dringt durch es hindurch zu Kategorien einer praktische Zukunft antizipierenden Phantasie, welche die gegebene Wirklichkeit vergewaltigt. Denn kein Wesen i s t das, wozu es sich brauchen läßt.

Immer im Auge behaltend, daß Realität nicht identisch ist mit bloßer objektiver Existenz (S. „Wesen und Wert"), sehen wir leicht ein, daß man trotz allen Bewußtseins um seelische Akte noch lange nicht deren Realität zu erschauen braucht. Das adäquate Schauen der eigenen Seelenrealität ist weit schwieriger als das adäquate Schauen außengegenständlicher Wirklichkeit. So wie es z. B. ein allmähliches Fortschreiten im sich entwickelnden Sehen immer reicherer Landschaftsschönheiten gibt, so entwickelt sich nur allmählich und immer unter Führung genialster Geister das adäquate Schauen der realen Seelenlandschaft. Was die Landschaftsmaler für die Entwickelung unseres Landschaftssehens bedeuten: ein Einstellen unseres Sehens auf Werte, die wir früher oder ohne sie garnicht oder unadäquat d. i. als Häßliches sahen, eben dasselbe bedeuten Dichter für die Schulung unserer psychischen Wahrnehmung. Stets glauben wir, schon die Möglichkeiten unseres Seelenlebens alle erkennend völlig erschöpft zu haben — da erscheint plötzlich ein neuer ursprünglicher Geist wie z. B. MARCEL PROUST: und wo wir keinen auch nur punktgroßen Raum für noch unbewußte Seelenwirklichkeit gesehen hatten, da weitet sich plötzlich ein unermeßlicher Raum längst erlebter und doch nicht gewußter Seelenwirklichkeiten, die er plötzlich als erster vor unser blödes Auge hinstellt.

Das Merkwürdige ist aber, daß uns da blitzartig die Erleuchtung zuteil wird: da wo wir nur lustindifferenten Alltag oder Qualen

erlebt zu haben glaubten, da haben wir in Wahrheit eine Fülle der Lust, pure Freude erlebt! Und erst in der neu erworbenen Einstellung ist es uns, wenn wir sehr bewußt zu leben verstehen, möglich, jetzt künftighin auch während analogen Erlebens dessen Realitätsfülle und eo ipso Lust mitzuschauen. So wie wir, nachdem wir in Gemälden auf die Schönheit einer öden, kahlen, nassen Herbstlandschaft eingestellt worden sind, diese Schönheit später auch selbständig in einer wirklichen Landschaft erschauen können. Haben wir früher eine solche Landschaft w i r k l i c h gesehen? Wir waren davon überzeugt. Und doch wissen wir jetzt erst evident, daß wir früher nur ihr fratzenhaftes Klischee wahrnahmen, da wir nur das Langweilige und Unangenehme ihrer Nässe, Kälte und — eintönig grauen — Farblosigkeit sahen. Ebenso blind wie ein Rind durch die Schönheit einer sonnigen Blumenwiese schreitet, so schreitet der primitive Mensch durch die Freudenfülle seiner Seelenlandschaft. Das Rind frißt die Blumen. Der Mensch lebt seine Seele. Beide sehen die Wirklichkeit nicht, die da ist.

§ 2. Das der seelischen Entwicklungswirklichkeit nachhinkende Bewusstsein.

Eingezwängt in die Scheuklappen gewohnter Einstellungen tritt der Mensch an jedes neue Erlebnis heran. Er weiß nur dann von seiner tatsächlichen Freude, wenn der Verstand ihm sagt, daß er *Grund* zur Freude habe. Ein neues ungewohntes Glück überrascht uns, ist schon vorbei, bevor wir auch nur ahnen, daß wir eben wirklich glücklich gewesen sind! Aber ein gewohntes altes Glück, das wir wiederholt erleben und als Glück, also als zureichenden Grund unserer Freude gestempelt haben, wird bewußt und übertrieben genossen. Meist ist unser Glücksbewußtsein in solchem Fall forziert und unecht.

Wenn wir uns aber nachträglich fragen, warum wir in diesem Falle wußten, daß wir glücklich sind und uns freuen, in jenem Falle es aber nicht wußten, so erhalten wir zur Antwort: Von diesem wußten wir, daß wir es wollen, wünschen, ersehnen. Von jenem wußten wir es nicht, da wir noch nicht Zeit und Gelegenheit hatten, festzustellen, ob wir es denn eigentlich wollen, wünschen, ersehnen, ob es unserem Interesse entspricht. Das bedeutet: Das Bewußtsein der Freude ist determiniert durch bestimmte Erwartungen, Schätzungen. Und diese selbst sind Kristallisationen bisheriger seelischer Erlebnisse.

Es ist nämlich so, daß der seelische Entwickelungs- oder Lebensdrang auf jeder Stufe seiner Realisierung das Bewußtsein festlegt auf die Interessen eben dieses Entwickelungsstadiums. Gewöhnlich w e i ß man, daß man dies oder jenes möchte, erst dann, wenn man eigentlich schon etwas ganz anderes möchte! Nur in den generellen und deshalb konstanteren Entwickelungszielen vermag das Bewußtsein ihrer mit den tatsächlichen jeweiligen Entwickelungszielen

Schritt zu halten. In allen spezielleren, differenzierteren oder gar ganz individuellen bleibt es zurück oder geht völlig in die Irre. Nun trägt das Bewußtsein an jedes faktische Erlebnis ein schon längst überholtes, in Wahrheit schon etwas ganz anderes wollendes Ich heran: die adäquate Realisierung solchen jetzt gar nicht mehr existierenden Ich an dem nun gegebenen Erlebnis kann natürlich nicht mehr stattfinden: Statt auf adäquate Realisierung, d. i. Lust, Freude, trifft solcher Blick auf Unrealisierbarkeit, auf Unerfüllbarkeit eines dem Ich unterlegten Wollens, auf Nichtlust oder Unlust. Daß aber in Wahrheit das Ich als ein schon *anders* gewordenes recht wohl in diesen *neuen* faktischen Erlebnissen seine adäquate Realisierung findet, entgeht dem schematischen Bewußtsein. Nur, wie gesagt, wo es sich um generelle, konstant bleibende Zielrichtungen des sich ständig weiterbildenden Ich handelt, erschaut das Bewußtsein gegebenenfalls die adäquate Realisierung. Deshalb sind es gewöhnliche, vulgäre, normale Freuden, von denen wir während ihres Erlebens ein Bewußtsein erlangen — nicht aber die sehr speziellen, sehr differenzierten, sehr ungewöhnlichen, exquisiten, anormalen, die das seinem adäquaten Bewußtsein stets entgleitende Ich in jedem Moment seines Daseins tatsächlich erlebt — selbst dann, wo das nachhinkende Bewußtsein darauf schwören würde, daß ich „so wie ich mich gut kenne", mich doch unmöglich dabei freuen könnte.

§ 3. Unterschiede objektiver Realitätsfulle des Seelischen.

Doch damit ist der Tatbestand nicht erschöpft. Die normale Freude ist die Lösung einer vorangegangenen Spannung, ist Befriedigung eines vorangegangenen Strebens. Sie ist tatsächlich und objektiv — also vor allem Bewußtsein — eine größere Wirklichkeitsintensität, eine dichtere, reichere Realitätsfülle. Denn in ihr realisiert sich das Ich an einer angestauten Materie. In ihr bricht das seelische Leben nach vorangegangener Dämmung in größerem Gefälle und daher mit stärkerer Wucht vorwärts.

Das Seelenleben, dessen purer Wirklichkeit wir uns schwerer und seltener bewußt werden, läuft glatt und ungehemmt dahin. Drängt es aber weiter und trifft dabei auf *Schranken* müheloser Realisierung, dann staut es sich bis zur Erfahrung seelischer Unlust. Sowohl diese Unlust wie auch die plötzlich eintretende Lösung dieser Spannung, die wir in der Form seelischer Lust erfahren, pocht heftig an unser Bewußtsein. Nur in Freude und Leid wird der primitive Mensch sich der Realität seines Seelenlebens bewußt. In ihnen gipfelt seelische Wirklichkeit sich auf und wird bemerkt. Vulgäre Freude, vulgäres Leid erscheinen also objektiv, jenseits allen Bewußtseins, einander koordiniert gegeben. Beide gesteigerte Seelenwirklichkeiten.

Richtig ist, daß sie beide als *Akzente* des Seelenlebens vom unterbewußt, weil akzentlos fließenden Seelenleben sich abheben. Sie

sind des harmonischen Seelenlebens, worin Drang und Erfüllung gleitend sich die Wage halten, S t ö r u n g e n und setzen als solche vom normalen Lebenslauf sich ab. Es entspricht dies durchaus der Teleologie praktischer Interessiertheit. Ein in deren Bann stehendes Bewußtsein wird durch Unlust zur Beachtung und Beseitigung der Unlust bereitenden Situation aufgerufen, durch Lust zur Herbeiführung und zum Festhalten der Lust bereitenden Situation verlockt. Was außerhalb der Bewußtseinsschwelle verläuft, hat kein praktisches Interesse, bedarf also des bewußten Eingreifens nicht.

Zu Unrecht aber hat man den Sinn von Lust und Unlust in diese Signalfunktion gesetzt. Unbestreitbar ist schon, daß auch die Vitalität Schädigendes seelisch lustvoll und daß auch die Vitalität Förderndes unlustvoll erlebt wird.

Weit bedeutsamer aber ist, daß ein Bewußtsein, das den Bann vitaler Interessiertheit gebrochen und hinter sich gelassen hat, fähig ist, auch alle primär gegebene Indifferenz von Lust-Unlust und selbst alle primär gegebene Unlust als *Lust* zu erleben. Ja mehr noch : Es ist sogar fähig, alle primär gegebene Lust als Unlust und erst diese als Lust potenzierten Grades, als exquisite, ganz besonders würzige Lust zu erleben : erst der Überdruß, der Ekel, die Depression — wurzelnd im Übermaß vulgärer Freuden — werden genossen : im Spleen, in Schwermut, in Melancholie.

Ich meine jetzt aber nicht allein dies, daß bloß ein freies, schärferes, wacheres Bewußtsein in Lustindifferenz und Unlust die positive Fülle der Realität und eben damit die Lust erschaut, während diese Realitätsfülle und damit Lust des glattverlaufenden oder gestörten Seelenlebens dem gebannten Bewußtsein entgangen wäre. Sondern: m i t dem Index einer objektiven Realitätsdünne wird das primär weder lust- noch unlustvoll sich gebende, glattverlaufende Seelenleben erfaßt. Und m i t dem Index einer objektiven Realitäts ü b e r fülle, eines die Form überquellenden sprengenden Wirklichkeits ü b e r m a ß e s wird die vulgäre Unlust des gestauten Seelenlebens erfaßt. Und eben als solche Stauung in einer *tieferen* Schicht der konzentrierteren und eben damit dichteren seelischen Wirklichkeit wird der schal gewordene Genuß dauernden Glückes („Nichts ist schwerer zu ertragen als eine Reihe von schönen Tagen") erlebt und erst die Überfülle dieser Stauungswirklichkeit tieferer Schicht — im Spleen, in Melancholie und Schwermut — wird als objektive Realitätsfülle erfaßt und genossen.

Es bedeuten also die primär gegebenen Unterschiede von Freude und Leid und seelischer Lustindifferenz nicht bloße Akzentunterschiede, die nur unser Bewußtsein in einer durchwegs homogenen, diesbezüglich akzentlosen Wirklichkeit des Seelenlebens setzt. Sondern : Sosehr auch die seelische Wirklichkeit an und für sich selbst a l s seelische Wirklichkeit durchwegs nur pure Lust, pure Freude ist, so unterscheidet sie sich doch bezüglich ihrer Materialitätsfülle oder Dichte. Und eben diese Unterschiede manifestieren

sich in jenen Akzenten. Es gibt auch in der Region des Gefühls den Unterschied des Gefälligen, Leichten, „Süßen" — der kitschigen Freuden — vom Schwierigen, Herben der Freuden der „Fleurs du mal". Nicht allein subjektive Faktoren bedingen die Schwierigkeit adäquater Erschauung ihrer. Sondern: so wie die schwierigere Schönheit die objektiv reichere konkrete Komplexeinheit wirrer und ungeordneter und schwerer zu übersehender Elemente ist (zum Unterschiede von der gefälligen, leicht eingehenden, süffigen Schönheit des Ebenmäßigen, dissonanzlos Harmonischen), so ist auch die schwierigere Freude die reichere Realität einer Überfülle von Elementen, die die Einheitsform des sie erlebenden Ich zu sprengen drohen, während die vulgären oder kitschigen Freuden einer ärmeren, dissonanzloseren, leicht zu bewältigenden Aktfülle seelischer Realität entsprechen.

Jene dünnere, störungslos dahingleitende Erlebnisrealität aber, die lust*indifferente*, die normalerweise garnicht zu Bewußtsein kommt, entspricht der dünnen Schönheit einfachster, fast elementarer Formen etwa der Geometrie oder einzelner Töne, die man ebenso leicht als irreale Gebilde wie als weder schön noch häßlich anzusprechen versucht ist.

ZEHNTES KAPITEL

Irrealität des Leids.

Vergessen wir für einen Augenblick die vorhergehenden Ausführungen und besinnen wir uns genau jenseits aller Theorie darauf, was als Leid gilt. Die Antwort wird lauten: Eine seelische Unlust über, wegen etwas, u. zw. wegen eines Nicht Erlangens, Nicht habens, oder Nicht mehr Habens („Verluste"). Wir wollen nicht wissen, daß etwas ist oder nicht ist; sondern: wir „wollen haben", daß etwas ist oder bleibt, oder nicht ist oder nicht bleibt. „Haben wir es nicht", dann erleben wir Leid. Ein Tatbestand, an dem wir nicht interessiert sind, der uns nicht angeht, freut uns weder, noch tut er uns leid. Die Bezüglichkeit des interessierten Ich und nicht des reinen Bewußtseinssubjekts ist Voraussetzung aller Freude und allen Leids worüber.

Daß dies nicht ohne weiteres selbstverständlich ist, liegt an vulgären Verwechselungen von interesselosem ästhetischem Genuß und interesseloser moralischer Güte mit interesseloser Freude, resp. deren Gegenteil. Die Lust ästhetischen Genusses ist interessierte Freude adäquater seelischer Realisierung im Akte, der das reine Schauen durch den Geist begleitet. Der interesselos schauende Geist als reine Bestimmtheit ist nicht identisch mit dem sich im ästhetischen Genusse freuenden Ich, wiewohl beide reale iter eine Einheit bilden. Und das seelische Ich freut sich nicht darüber, daß Schönheit da ist, sondern es freut sich seiner eigenen Realitätsfülle, die ihm während des Schauens durch den ihm eingebannten Geist zuwächst [1]).

Auch die interesselose Bejahung fremder Werte resp. die interesselose Verneinung fremder Unwerte ist nicht interesseloses Sichfreuen oder Leiden. Sondern ist Lust sittlicher Vollendung, ist Lust personaler Güte. Auch sie kann mit Freude des seelischen Ich verbunden sein [2]).

So wie wir es betreffs der Freude früher ausführten, daß sie nämlich nur indirekt intentional ist, nämlich Freude adäquater Realisierung jener *intentionalen Akte*, in deren Aktualisierung der seelische Entfaltungsdrang sich erfüllt, so *scheint* es sich analog mit dem Leid zu verhalten: Es scheint un adäquate Realisierung,

[1]). Über diese Sachlage, insbes. über das äußerst wichtige Phänomen der centripetalen „Einfühlung" wurde in „Wesen und Wert" manches gesagt, das in der Ethik genauer ausgeführt werden wird.

[2]). Auch dies Verhältnis personaler Güte und seelischer Freude wird in der „Ethik" zur Sprache kommen.

scheint N i c h trealisierung eben dieser an sich intentionalen Akte. Mein Leid gilt nur mittelbar den Dingen und Sachverhalten, auf die unmittelbar sich nur jene Akte beziehen, die Momente des elementaren Ineinander meines Ich- oder Individualwesens sind, und die in der Form des Außereinander zu aktualisieren mein seelischer Drang drängt: Das A u s b l e i b e n, das V e r h i n d e r t werden der adäquaten Realisierung des Ichwesens[1]) an solchen expliziten Akten scheint Leid zu sein. Ich erlebe Leid, weil es mir nicht vergönnt ist, das aktuell zu werden, was ich potentiell bin. Ich bin aber ein individuales Sich-verhalten zur Welt. Und die seelischen Einzelakte sind dessen Explizierungen. Ich werde also nur, was ich bin, wenn eine „prästabilierte Harmonie" von Ich und Welt (S. oben!) es zuläßt, daß ich mich bald so, bald so zur Welt verhalten kann. Was aber, eben kraft jener „prästabilierten Harmonie" nur möglich ist, wenn „die Welt" sich so entwickelt, daß entsprechende Akte meiner Seele reif zur Aktualisierung werden. Ich freue mich — indirekt — über das „Glück" dieser transsubjektiven Gegebenheiten, und — direkt — über die damit gegebene Aktualisierung meiner entsprechenden „Haltungen" zu jenen Gegebenheiten. Und ich erlebe Leid — indirekt — über das „Unglück" von deren Mangel, und — direkt — über die damit verbundene Unmöglichkeit korrespondierender Aktualisierung.

So betrachtet scheinen Leid und Freude einander durchaus koordinierte seelische Realitäten. Zu sagen, nur das Eine — die Freude — sei seelische Realität, das andere aber — das Leid — nicht, scheint unbegründet: Denn nicht nur scheint Leid dem Bewußtsein ebenso objektiv gegeben wie Freude, sondern auch ebenso konkret, also real scheint es zu sein.

Laut unserer These ist Freude gleichbedeutend mit seelischer Realität und diese gleichbedeutend mit Realisierung der seelischen Substanzform — des Ich, des Individualwesens — an deren adäquater Materie. Adäquate Materie aber können nur solche seelische Akte sein, auf deren Aktualisierung der individuelle Lebensdrang geht. Leid aber soll ja davon gerade das Gegenteil sein: Eben gerade daß ich n i c h t das aktuell werde oder erlebe, worauf mein Drang geht, ist mein Leid.

Genauerer Selbst- und Fremdbeobachtung zeigt sich aber (wie früher hier schon angedeutet wurde), daß auch alles Unglück und eo ipso Leid vom Ich eigentlich „gewollt" wird! In Wahrheit geht mein Werdedrang auch auf Widerstands- und Hemmungserlebnisse adäquater Realisierung. Vielmehr: Diese Widerstands- und Hemmungserlebnisse bilden selbst mit einen wesentlichen Teil des Materialbestandes adäquater Aktualisierung. Ich „will" nicht bloß werden, was ich bin. Sondern ich „will" es unter Hemmungen

[1]). Es ist stets im Auge zu behalten, das diese „adäquate Realisierung des *Ichwesens*" etwas ganz anderes ist als die *sittliche Selbstvollendung* der *geistigen* Person!

und Widerständen, ich „will" es im Rhythmus der Stauung und des Durchbruches dieser Stauung und Spannung.

Wiederum war es Friedrich Nietzsche, der gesehen hat, daß dieses Spiel mit seinem eigenen Leid und Unglück eine tiefere Freude seelischer Lebensrealität ist, daß Lebensglück nicht jener fade Rosinenbrei ist, der von flachen Positivisten als Lebensideal hingestellt wird, daß zum Lebensglück als dessen würzigstes Ingredienz das Leid der Hemmungen, Widersprüche und Untergänge mit hinzugehört. Das Ich will es nicht leicht haben,das zu werden, was es ist, sondern will es wagen, will es mit Leiden erkämpfen, will die Widerstände dieser Selbstwerdung mit haben. Diese leidvollen Widerstandserlebnisse sind mit immanente Momente seiner Selbstwerdung.

Und auch darin sah Nietzsche sehr tief, daß er gerade in solche Momente des Entwicklungsdranges die spezifischeste, intimste, ja die individuelle Charakteristik des Seelenlebens setzte. Denn die vulgären Freuden entsprechen der Realisierung der generellen Drangmomente. „Man" freut sich, „jeder" freut sich, die Masse freut sich der Erfüllung, des Glücks. Das Genus, der vulgus in uns, nicht wir selbst, wollen nur und möglichst viele Freuden. „Hedonistische Ethik" in diesem Sinne ist Kennzeichen vulgärer Gesinnung. Alles Differenziertere, Intimste, Eigenste unseres Ich aber — der vornehme, der exklusive Mensch — freut sich erst recht und zu tiefst und innigst gerade der Drangsal, des Leids, des Unglücks als eines adligen Vorrechts und Genusses. Daß „Leid adelt", ist schon ein vormoralischer Tatbestand. Man brächte sich nicht nur um den moralischen Wert der Güte, wenn man ihm auswiche, sondern um eine seelische Freude. Die adäquate Realisierung der Individualität und damit die intensivste Lustfülle des „Glücks der Persönlichkeit" wird uns zu Teil trotzdem und gerade weil wir Leid erleben.

Abschließend können wir also sagen: Leid als Negativum existiert nur für eine inadäquate Einstellung, eine Einstellung, allerdings, der auch das seelische Subjekt in einer oberflächlicheren — generellen — Schicht seines Wesens unterworfen ist. In dieser Einstellung scheint der seelische Werdedrang auf direkte ungehemmte Realisierung genereller Seelenhaltungen zu gehen. Da diese aber sich nicht realisieren, scheint die Substanzform des Ich auf Leere, auf Mangel adäquater Materie (auf ein Nichthaben) zu treffen: Unlust wird erlebt.

Indessen geht aber der seelische Werdedrang in Wahrheit auf etwas ganz anderes. Seine adäquate Materie findet er gerade in individuelleren Seelenhaltungen des Hemmungserlebnisses der Realisierung jener generellen Akte. Er findet seine Realisierung — und Freude wird erlebt: Freude der Stauung, der Hemmung, intensive Lust der Realitätsaufgipfelung. Gerade auf Akte nichterfüllten Strebens und Mögens, auf Akte des Sich-verhaltens zu Widerständen, Nichterfüllungen, Erfüllungszerstörungen geht der tiefere

individuelle Werdedrang, während er nur in der Oberfläche genereller Tendenzen auf Erfüllungen zu gehen scheint.

Irreal also ist das Leid. Denn Leid scheint, was in Wahrheit Freude ist. Und nur Erkenntnishaltungen, die im Allgemeinen, Schematischen, Abstrakten stecken bleiben und nicht bis in die Tiefe und Breite besonderer Konkretheit jeweiligen seelischen Lebens vordringen — nur Oberflächenpsychologie und flache Theorie sieht nicht, worüber Künstler und Dichter, Philosophen und Religiöse einer Meinung sind: Daß gerade in Elend und Not, in Unglück und Verzweiflung die Seele in ihrem Leid zur eindringlichen Fülle dionysischer Freude gelangt. Das Prädikat der „Verruchtheit" aber kann man mit ruhigem Gewissen gleicherweise jedem Optimismus und Pessimismus zuerteilen, der seine Wertschätzung menschlichen Glücks und Unglücks orientiert an der Perspektive penetranter Heiterlinge. Solcher Perspektive scheint allerdings nur in einer vulgären penetranten Heiterkeit — dem erträumten Paradiese und Herdenglücke aller positivistischen Intelligenzen — „des Lebens ungemischte Freude" möglich.

Gottnahe Musiker wissen es besser: Aus der Verzweiflung des Allegro heraus wächst triumphierend ausklingende Freudensymphonie: im traurigen Adagio aber hat sie vor und nachwirkend Mitte und Herz ihres lebendigen Jubels.

ELFTES KAPITEL

Irrealität seelischer Krankheit. Unsterblichkeit des irrealen Ichwesens.

§ 1. Absolute Intaktheit des Geistes bei sog. „Geistesstörungen".

Man spricht von Krankheiten der Seele, wenn die Intentionalität der Seele unadäquat ist, d. i. wenn Wahrnehmung, Vorstellung, Erinnerung, Denken, Streben, Wollen, Gesinnungen, Affekte direkt und Gefühle indirekt in keinem richtigen Verhältnis zur objektiven Welt stehen. Eben dies bedeuten die Worte „Irrsinn", „Irrwahn", „Wahnsinn" etc.

Entscheidend ist, daß man sich endlich frei mache von der falschen Interpretation der Krankheiten der *Seele* als wären es Krankheiten des *Geistes*. Wohl wird auch der Geist „verdunkelt" oder „getrübt" — aber nicht in dem Sinne, als erkranke er selbst und als würde er selbst gleichsam konsistentiell von Trübe und Dunkelheit durchsetzt. Sondern genau wie es der gebräuchlichsten Redewendungen eigentlicher Sinn ist: Der Geist wird u m schleiert, in Dunkel und Trübe getaucht — er, der an und für sich nichtsdestoweniger absolute Helle und Klarheit ist und bleibt.

Einstimmig gehen alle neuen und neusten Entdeckungen der Psychopathologie dahin, festzustellen, daß bei allen nur fälschlich „Geisteskrankheiten" genannten seelischen Erkrankungen, der Geist, d. i. das Bewußtsein selbst, gleichsam nur von außen her in Bann geschlagen, verkrampft wird. Gute Beobachter finden, daß auch im tollsten Irrsinnigen immer noch ganz am Grunde seines Selbst ein stiller, sehr vernünftiger Beobachter zu sitzen scheint. Der Geist scheint nur wie ein in Ketten geschlagener Gefangener im Irrsinn seiner Seele mitten drin zu stecken. Er hockt gleichsam nur in einem Medium der Trübe, der Wirrnis und des Dunkels. Er tut nur so, als wäre er selbst irrsinnig, ist es aber nicht. Bei allem Irrsinn scheint es sich nur um eine Gradverstärkung des Traumzustandes zu handeln, wo gute Selbstbeobachtung ganz überzeugend erfährt, daß man im Grunde genommen i m m e r w e i ß, daß es doch garnicht Ernst ist. Oder wie in und nach der H y p n o s e, wo gleichfalls schon festgestellt wurde, daß das Medium nur durch eine innere Hemmung davon abgehalten wird, sich einzugestehen, daß es alles das wisse, was es tut oder getan hat. Offenkundig wird dieser merkwürdige Tatbestand in den Phänomenen der H y s t e r i e. Es ist wohl das bedeutendste Verdienst der Lehre F r e u d s, Wesen und Rolle der V e r d r ä n g u n g aufgewiesen zu haben.

Alle auf Verletzungen der Sinnesorgane, des Nervensystems und Gehirns beruhenden sogenannten „Geistesstörungen" legen den Gedanken an einen anderen Vergleich sehr nahe, den Gedanken an senilen Schwachsinn. Auch da entdeckt der gute Beobachter, daß der Geist selbst intakt ist, daß er sich aber nur nicht adäquat im Seelischen manifestieren und äußern kann. Auch er ist nicht zerstört und geschwächt, sondern nur gehemmt. Das stärkste Senilitätssymptom, die Gedächtnisschwäche, kann mit einem Schlage in frischeste und treueste Erinnerungsstärke umschlagen — allen Theorien, die Gedächtnisschwäche gehirnorganisch bedingt sein lassen zum Hohn! Analog also scheinen auch alle in organischen Verletzungen gründenden „Geistesstörungen" nur Betäubungen, Hemmungen zu sein, Mangel zur Fähigkeit motorischer Affizierung und Äußerung. Noch im stumpfsten Blödsinn macht der Mensch den Eindruck eines nur gelähmten aber nicht zerstörten oder vernichteten Geistes.

Einen ähnlichen Eindruck macht übrigens schon jedes kaum zur Welt gekommenes Kind: Es liegt da, „wie aus dem Himmel gefallen", betäubt, *zerflossenen* Geistes, nicht „bei sich", sondern in aller Welt. Was als erste Geistesregungen angesprochen wird, das erscheint viel eher gewissermaßen der Beginn eines Verdummungsprozesses. Ein Sich-sammeln auf immer nähere Umwelt, ein Sich-verengen des noch im Universum schweifenden Geistes. Des neugeborenen Kindes Blick ist weiser als der fixierende Blick der späteren Tage. Und das Kind scheint weiser, bevor es spricht und spielt als nachher. Es ist als zwänge es sich, dieses Pünktchen des Universums ernst zu nehmen, dem es kraft seines Leibes verhaftet ist. Der uralte Glaube, daß Kinder Engel seien, d. i. göttlicher Weisheit und Unendlichkeit näher als wir, scheint in solchen Beobachtungen unvoreingenommenen Blickes seine Gründe zu haben.

Und ebenso scheint die bange Scheu vor dem Irrsinn und der verbreitete Glaube an sein übermenschliches seherhaftes Wesen in der Beobachtung zu gründen, daß in und hinter aller Dummheit und Tollheit der Irrsinnsäußerungen ein intakter Geist hocke: in seiner göttlichen Intaktheit gerade durch diesen Kontrast nur umso eindringlicher offenbar werdend als es beim normalen Menschen in all seinen bedeutungslosen Klugheiten der Fall ist.

§ 2. Der Krampf der Seele.

Hier interessieren uns nicht die auf organischen Nerven- und Hirnkrankheiten beruhende „Geistesverwirrung" oder „Geistesblödheit" etc. sondern nur die seelischen Krankheiten. Wir nannten sie inadäquate Intentionalitäten. Während das Ich im normalen Seelenleben — kraft „prästabilierter Harmonie" — sich so zur Welt verhält, als wüßte es von ihr und deshalb, wiewohl es an sich selbst bewußtseinslos ist, „verständig" genannt wird, verhält sich das

irrsinnige, irrwähnende Ich zur Welt so, als wäre sie ganz anders als sie in Wahrheit ist. Bedeutet dies eine Störung der „prästabilierten Harmonie" ? Im Gegenteil : deren restlose Bewährung.

In allen Akten verhält sich das Ich zur Welt vom Standpunkt seines Interesses aus. Dieses Interesse heischt normalerweise ein adäquates Verhalten im Interesse der Orientierung und Nutzung der objektiven Welt. Es gibt aber Situationen, wo der adäquaten seelischen Realisierung mehr gedient ist durch ein unadäquates Verhalten. Gesetzt, es geschieht etwas in dieser das Ich angehenden Welt, dem als adäquater Akt ein seelisches Verhalten entspräche, dessen Realisierung auch den tiefsten Lebensdrang des Ich überstiege. Gesetzt das Ich wünscht, ersehnt inständigst und intensivst Etwas, was in dieser Welt nicht wirklich wird ; oder es wird, statt dessen, etwas in dieser Welt wirklich, was das Ich inständigst und intensivst n i c h t wünschte, nicht ersehnt, ja, an dem es sicher zu Grunde zu gehen fürchtet, zu dessen Ertragung es nicht fähig ist. Was geschieht ? Das Ich *„suggeriert" sich* die Wirklichkeit des Erstrebten und die Nichtwirklichkeit des Nichterstrebten : es wähnt, es irrt. All die Tollheit des äußeren Tuns und der Gesten aber, die dieses Irrwähnen begleitet, ist Betäubung, ist Krampf, die Suggestion aufrechtzuerhalten und die Wirklichkeit zu überlärmen („Abreagieren").

Soweit der Geist dabei mitspielt, tut er es im Banne dieses seelischen Krampfes : er erschaut in dieser ihm angetanen wirklichkeitsflüchtigen Einstellung „Phantasiewirklichkeiten", die solchen Haltungen der Seele entsprechen.

Die kranke, die verkrampfte Seele kommt im Zustande des Irrwahns zur Realisierung von Akten, die ihrem Lebensdrange tatsächlich entsprechen. Sie erlangt das Glück, die Freude ihrer adäquaten Realisierung, die ein „verständiges Verhalten" zur Welt ihr versagte [1]).

Es ist charakteristisch, daß d e p r e s s i v e Manie in der Regel nicht die in Anbetracht der wirklichen Umstände Unglücklichen befällt, sondern im Gegenteil die vom Normalglück Übersättigten. In der manischen Depression siegt der Wille zum Leiden, zum G e n u s s e des Leidens in Schwermut und Melancholie.

Nur der in Anbetracht äußerer Umstände zu unerträglicher, unglücklichster Verzweiflung Grund Habende flüchtet in die Manie des Lachens, Singens, Jubelns und heiterer Wahnvorstellungen. Was aber auch dieser Manie noch den Eindruck letztlicher Gedrücktheit und Gequältheit läßt, das ist die Wahrnehmung eines

[1]) In diesem Zusammenhange mag bemerkt werden, daß alle gewaltsamen Versuche, jemanden von seinem Wahnsinn zu heilen (auch die der Psychoanalyse) schädlich sein können. Denn der Irrsinn ist ja das G l ü c k des Kranken. Aus seinem Widerstreben gegen die Heilung spricht nur der gesunde Instinkt der Selbsterhaltung. Das verständige Normalglück der Gesunden ist kein Glück der Anormalen. Und im Grunde genommen ist das ja auch — bedingt — FREUD's eigene Überzeugung. Vergl. Freud: „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse" XXIV. Vorlesung.

betäubten, gefesselten Geistes der hinter all dem tollen Gehaben hockt und all den Wahnplunder *durchschaut*. Der Krampf wahnhafter Heiterkeit trägt den Stempel offenkundiger Unechtheit, Gemachtheit.

Nichtsdestoweniger ist festzustellen: Auch in der seelischen Krankheit findet das Ich seine adäquate Realisierung und eben damit seine Freude. Seine Krankheit ist eine anormale Weise, in bestimmter Situation zu einer nur ihm möglichen Lust zu gelangen. Die seelische Krankheit ist kein Wertabbruch des Ich, ist keine Minderung oder Zerstörung seiner Realität, sondern ist Realisierung des Ich in einer Materie von Akten, die gerade in bestimmten Situationen die einzig gemäßen sind. Die „prästabilierte Harmonie" besteht in diesem Falle zwischen der objektiven Welt und zwischen einem Ich, das sich letztlich dennoch auf diese objektive Welt bezieht, nämlich in Akten des Abwehr- und Betäubungskrampfes und in Akten abreagierenden Tuns.

§ 3. Die Unsterblichkeit (Ideelle Existenz) des irrealen Ichwesens.

Solange das Ich seelische Akte aktualisiert, lebt es, ist es real. Es verliert diese Lebensrealität mit dem Sterben seines realen Leibes, dem es verhaftet war. Es verliert sein Leben — aber bleibt dennoch existent: Nämlich als Wesen, als Bestimmtheit, als pures Individualwesen oder Ich, als reine Potenz all seiner aktualisierten und in neuen Welten immer wieder neu aktualisierbaren Erlebnisse. (S. oben „Metaphysischer Exkurs über Wiedergeburt"). Ein reines Wesen, ein Was, eine Bestimmtheit kann weder entstehen noch vergehen. Ihre objektive Existenz gründet in der Bestimmtheit ihres Gehaltes.

Diese Unsterblichkeit aber teilt sie mit allen Ideen. Alle kindlichen Fragen über das „Weiterleben nach dem Tode" erübrigen sich damit von selbst. Das Ichwesen, das Individualwesen kann so wenig sterben, wie das Wesen „Dreieck" oder „Rot". Aber seine Realität, sein Leben stirbt. Das Ich besteht weiter, wiewohl es nicht mehr lebt, d. i. in keinerlei seelischen Akten sich realisiert.

§ 4. Persönliche Unsterblichkeit als ausserpsychologisches — ethisches — Problem.

Das Problem der Unsterblichkeit ist aber, sofern es rein psychologisch betrachtet wird, keineswegs erschöpft. Denn erst jenseits der Psychologie taucht es als eigentliches Problem auf, nämlich als Problem der persönlichen Unsterblichkeit. Als solches ist es Gegenstand der Ethik als der Lehre von der Realexistenz des Geistes im individualen Ich. Die *sittliche Person* als verichlichter Geist oder als vergeistigtes Ich ist freie Selbstschöpfung des Menschen. Vom Standpunkt der Ethik aus bedeutet die *bloß*

ideelle Unsterblichkeit des seelischen Ich dies: daß es dem Menschen in seinem irdischen Leben nicht gelungen ist, in sittlicher, d. i. in geistiger Realexistenz sich die persönliche Unsterblichkeit, d. i. die auch mit der Abscheidung vom irdischen Leibe nicht vernichtbare Realexistenz eines vergeistigten Ich oder eines verichlichten Geistes — eben der Person — zu erwirken. Somit gibt es eine „Hölle" als immanente Strafe untermenschlichen (animalischen) Verhaltens im Sinne des geistigen Todes: mit dem leiblichen Tod stirbt der ungeistige Mensch gleich dem Tiere, ohne sich im Aufbau einer sittlichen Person jene Substanz geschaffen zu haben, die seinen Zerfall von Leib und Seele überlebt. Und es gibt einen „Himmel" als immanenten Lohn menschlichen Verhaltens im Sinne des „Eingeschriebenwerdens in das Buch des Lebens": reale Fortexistenz dessen, was auch schon im irdischen Leben den irdischen Daseinsbedingungen sich selbst spontan entrückte: der sittlichen Person. Die Beweisführungen für diese Thesen überschreiten aber wie gesagt das Thema der Psychologie und sind Thema der Ethik als einer Realpneumatologie.

REGISTER

A

Abbild 5, 20
Abgestimmtheit 106
Ableitung des Bewußtseins 6, 32
Abreagieren 263
Abstracta der Schulpsychologie 119
Affekte 30, 31, 174, 224, 231
Affiziertsein 5
Absichtlichkeit 34
Accent der Allperspektive 107
Aktqualitäten 129 f
Ahnungen 233
Aktionscentra 101
Allbedingtheit des Einzelrealen 95, 117
Allentgegensetzung des Ich 85, 108
Allgemeingegenständliche Anschauung 21
Allkonvergenz 107
Allverschiedenheit des Ich 85, 99, 108
Altern 198
Analogie sinnlicher Qualitäten 122
Annahmen 157
Anstrengung 186
Anthropocentrisch 96
Arabisch 188
Arten des Seelischen 25, 27 ff
Aseität 185
Atomisierung 96
Aestheten 247
Aufmerksamkeit 137
Augustin 247
Ausdruck der Seele 122
Ausdrückbarkeit des Seelischen 64
Ausleben 194
Ausprägung 129
Autobiographen 245

B

Banause 248
Begleitetsein seelischer Akte vom Bewußtsein 46
Begriff 144, 154
Behagliches Festhalten an schon Gewordenem 199
Behauptung 158
Bereitschaft 35, 136
Bergson 120, 191, 240
Beschwören 188
Beseelter Körper 64
Bewußtseinsloses Erleben 97
Bewußtseinssubjekt 24, 60
Bildlicher Sinn 127
Biographie 70 ff
„Blick auf" 42
Blinde Akte 49
Blinde Liebe 175
Böhme, Jakob 122
Brunswig, Alfred 40
Buddha 231
Bürgerlichkeit 199

C

Cartesius 41, 56
Character 81, 196, 199
Characterfestigkeit 196, 199
Charakterköpfe 200
Characterlosigkeit 200
Charactertypen 81
Chemisch-physikalische Reaktion der organischen Stoffe 101, 102, 103
Chinesische Mystik 188
Chinesischer Rationalismus 188
Christentum 197, 249
Cogito 41, 50
Cohen 19
Conscientialismus 209
Cungfutse 188

D

Demonstrativbegriffe 129
Denkakte 157 ff
Denken = Gegenstandsbewußtsein 132
Denken im prägnanten Sinne 139 ff
Denkgesetze 21
Despoten 171
Determiniertheit des Bewußtseins durch Intentionalität 210 f
Dichter 234, 245, 247, 251
Dilettantenpsychologie 217
Dienernaturen 171
Drang 191, 194 ff
Dschuangdsi 188
Du 84
Dyonisisch 198

E

Egoismus 213
Eigeninteresse und Erkenntnis 211
Einfühlungstheorien 126
Eingesperrtheit des Ich
Einmaligkeit der raumzeitlichen Welttotalität 90
Einsicht 148
Einstellung 135
Elementare Einfachheit des Ichwesens 107 f
Empfindungen 120, 132, 230, 243
Endlichkeit vom Raum und Zeit 202
Entelechie 2
Entfaltung des Seelenlebens 195
Entscheidung 183
Episch 243
Erfüllung des Dranges 196
Erinnerung 244 f
Erkenntnis 171
Erkenntnis und Bewußtsein 12, 14 ff
Erlebnis und Dichtung 247, 252
Erlebtes Glück 253
Erstarrung des Ich 199
Ethik 193
Europäisches Denken 203
Existenz 18

F

Fichte 84
Fleurs du Mal 248, 256
Formalobjekt 145
Forscher 159
Fortpflanzungstrieb 198
Frage 170 f
Freiheit des Wollens 183
Freiheit von der Vergangenheit 199
Freud 35, 261, 263
Freude 244 ff
Fundierende Akte 208
Fundiertheit seelischer Akte im Bewußtsein 46, 60
Fundierungsverhältnis von Gemütsakt und Erkenntnis 210
Für-ein-Ich-Sein 210, 223 ff

G

Ganzes Ich 199
Gedanke 143 ff
Gedankliche Fiktion 151, 156
Gefühl 230, 243
Gegebenheit des Gegenstandes des Erlebens 41, 209, 220 ff
Gegebensein für das Ich 61
Gegenstandserfassung 208
Gegenstandsbewußtsein 39 f, 42, 44
Gegenstandslose Intentionalität 63
Gegenwartscharacter des Gefühls 240
Gehorchen 171
Geiger, Moritz 44
Geist 25, 26 ff
Geistesstörungen 262
Geistige Liebe 175
Geistige Öffnung 38
Gleichheit 5
Gemütsakte 209 f
George, Stefan 248
Geschmack 182
Gesinnung 174, 231
Getäuschtwerdenwollen 228
Gewissen 38
Gewollte Blindheit 227
Gewollte Hemmungen 258
Gewolltheit des Schicksals 227
Grenzen göttlicher Allmacht 89
Griechisch-heidnische Moral 197
Grundwille 196

H

Haltung 35, 232
Haltung des Ich 124
Haß 177
Hedonistische Ethik 259
Hegel 50, 52, 89, 94, 111, 160, 163, 302
Heraklit 249
Heidegger 18
Herrisch 171
Husserl 14, 15, 19, 42 ff, 48, 56, 129, 152, 155, 156, 207, 209
Hyle 4, 42
Hysterie 261

I

Ich 60, 64, 83, 84, 108
Ichcharacter 198
Ichpluralität 206
Ich und Geist: Blinder Treiber auf gefesseltem Seher 211
Idealwissenschaft 90
Ideelle Existenz 153
Identität 5, 41, 116
Immanentes Bewußtsein 139
Immanenz 6, 39, 41, 54, 62
Immanenzphilosophie 19
Indifferenz 111, 114
Indifferenz der Allperspektive 107
Indisch 188, 249
Individualität 59, 82 ff, 100, 108, 116
Individualbegriffe 129
Individualwesen 129, 145
Individuelles Gesetz 196
Inhalt 5
Instinkt 213 ff
Instinkthandlung 218
Intellekt 20
Intentionaler Gegenstand (heterogen dem Bewußtseinsgegenstand) 55 f, 209
Intentionales Korrelat 56, 60
Intention, Intentionalität 21 f, 42, 47 f, 57 f, 64, 117, 123

Interesse 58, 60
Interessenaspekt 102
Interessenperspektive 60, 107, 113
Intuition 20, 42
Irrsinn 261
Irrtum 12, 16, 26, 236

J

JAMES 232
JASPERS 18
Jüdisch 188, 197
Jugend 246

K

KANT 96, 120, 147, 191
Kategorien der tierischen Umwelt 101, 105
Kindheit 193
Konstante Gegenwart von Vergangenheit und Zukunft 199
Konstituierung der Welt 51
Kontinuität des Erlebens 5, 41
Kontinuität des Seelenlebens 195
Konzentration 188
Korrelat 39
Kosmische Kontinuität 88, 117
Kosmische Standpunkt 194
Kraft 187
Kraft des Wesens 91
Kreisläufigkeit des Seelenlebens 198
Kriterium 14, 15
„Kritik der reinen Vernunft" 96

L

LANGE 232
LAOTSE 188
Leben, Lebewesen 98 f, 111 f, 191 f
Leben der logischen Idee 89
Leben des Ich 193 ff
Lebensdrang 239
Leib 243
LEIBNIZ 86, 88 f, 93, 106, 193, 220
Leiden der Jugend 246
Liädsi 188
Liebe 174
Logische Abgestimmtheit 106
Logische Allmöglichkeit 90, 106
Logische Notwendigkeit 89
Logische Stelle 194
Logisierung der Wirklichkeit 90
Lust 232, 244
Lyrik 240

M

Manische Depression 263
Masochismus 248
Materialismus 32, 96, 217, 259
Melancholie 248
Menschenkenner 238, 252
Mich-angehen 58
Mikrokosmos 86, 107, 117, 193, 221
Moderner Mensch 189
Monadenlehre 86, 220
Mongdsi 188
Monist 96
MONTAIGNE 217
Moralische Güte 211
Moralischer Character 196
Moralisches Wachstum 197
Motivation 211
MULFORD 234
Musik der Welt 203

N

NATORP 19
Natürliche Wohlgeratenheit der Seele 197
Nervosität 38
NEWTON 96
NIETZSCHE 196, 198, 201, 203, 231, 239, 244, 259
Nichts 95, 110 f, 114, 118
Neugeborenes Kind 262

O

Objektivation 48, 50
Objektivität der Subjektivität 210, 223 f
Ontologische Struktur des Realen 151
Opferung des Ich 211
Optimismus 248, 260
Organe 103
Organische Chemie 101
Organische Stoffe 101, 102, 103
Orientalisches Denken 204

P

Pädagogischer Trieb 198
Pantheismus 96
Person 229
Perspektive 106
Pervertierung der seelischen Natur 211
Pessimismus 248, 260
PFÄNDER, Alexander 121 f, 123, 155, 177, 196, 231
Pflanze 101, 103
Phantasiegegenstand 13
PLOTIN 26
Polarnatur des Seins 5
Positivismus 259
Prädestiniertheit 227, 258, 262
Praktische Erkenntnis 251
Prästabilierte Harmonie 225
Prätention 42
Principium individuationis 59
Productionsverhältnis zwischen Denken und Gedanken 155
Projektion 114
Projektion der Welttotalität 90
PROUST, Marcel 252
Psychologen 234, 238, 251
Psychologie 30, 119

Q

Qualitative Spannung 194

R

Rationalistische Psychologie 187
Raum 202
Realkontakt 6
Realwissenschaft
Reife 198
Relativität des Seelischen 82
REMBRANDT 64
Ressentiment 239
Retention 42
Rhythmus des Schicksals 203
RIBOT 232
Richtungsbestimmtheit 63
Romantik 217, 248

S

Sachverhalt 140 ff, 154
Scheinen 11 f, 14, 17, 18, 28
SCHELLING 18, 84, 94, 111
Schemata des leiblichen Lebens 105
Schicksal 227
Scheuklappen des Bewußtseins 211, 253
SCHOPENHAUER 24, 59 f, 114, 249
Sehen 11 ff
Sehende Liebe 157
Seelenhaltung 63
Selbstbejahung 231
Selbstbewußtsein 109
Selbstentfaltung des Begriffs 5
Selbstironie 246
Selbstproduktion des Subjekts 5
Selbstreflexion 5, 44
Sentimentalität 248
Sichselbstbestimmen 196
Signalfunktion der Lust und Unlust 255
Signalisatorsein der Sinnesorgane 104
SIMMEL, Georg 196
Sinnesorgane als Sieb und Transformator 105
Sinnliche Qualitäten 120 ff
Skeptizismus 13, 97, 217
Sklavisch 171
Spaltung des Ich 205
Sperrung gegen das Bewußtsein 36
Spiel mit eigenem Leid 259
Spiesser 245
SPINOZA 30, 64, 111
Spleen 255
Spontaneität 185
Sprachbildung 128
STEINER, Rudolf 69
Stellungnahme 34
Stimmung 232
Stimmungsqualitäten 125, 129
Stolz 126
Streben 177 ff
Studieren 182
Sturm und Drang 199
Subjektivität 51, 52, 82

T

Täuschung 12, 16, 26, 236
Teleologisches Verhalten 213
Teleologie von Lust und Unlust 255
Tier 101, 103
Tierpsychologie 219
Transcendentaler Gegenstand 19
Transcendenz 19, 39, 63, 104, 195
Transformierung 38
Trauer 239
Treue zu sich selbst 196, 199
Trieb 194
Tun 184 ff
Tyrannen 171

U

Überrumpeltwerdenwollen 228
Überzeitliches Eigensein der Gedanken 159
Umsicht 228
Umwelt 102, 104, 106, 223 f.
Unableitbarkeit der seelischen Arten aus dem Bewußtsein 28
Unbewußtes 28 ff
Unendlichkeit, „schlechte" 202
Universale Kausalität 87, 90
Unmittelbares Erleben 41, 42
Unsterblichkeit 264
Unterdrückung des Bewußtseins 36
Untreue 200
Urteil 140 ff
Utilitarismus 217, 244, 252

V

Verdrängung 35 ff, 261
Verfall 197
Vergangenes Leid 245 ff
Vergegenständlichung 48, 50
Verlangen 180
Verstehen 159, 171
Verwachsenheit 197
Verwerfen 158
Vornehm 171
Vorsicht 228
Vorstellung 16, 132

W

Wahrnehmung 132 ff
Welt als Lebewesen 203
Welt für ein bewußtseinsloses Ich 97
Weltprojektion 193

Welttotalität 82, 89
Weltverneinung 249
Weltzentrum 82, 89
Wert 51
Wesen 18
Wesensanschauung 23
Wesensbestandteile 94
Wesensgesetzlichkeit 89
Wesensverhalte 154
Wiedergeburt 69, 200
Wiederkehrende Weltzeiten 204
Willenscharacter 114
Wille zum Leben 101
Wille zur Macht 112, 238
Willkür 59
Wirken 188
Wirtlichkeitsflucht 263
Wirkungsverhalten 87
Wissendhaben von Gedanken 139, 155
Wollen 177 ff
Wollen des eigenen Unheils 227 f

Z

„Zaubern" 188
Zeit 191, 202, 241
Zeitlichkeit des Lebewesens 195
Zurückführung des Bewußtseins 6
Zuständlichkeit des Gefühls 240